

إيفان كونج

السحر والسحرة عند الفراعنة



ترجمة: فاطمة عبد الله محمود
مراجعة: د. محمود ماهر طه

ايفان كونج

السحر والسحرة عند الفراعنة

ترجمة

فاطمة عبد الله محمود

مراجعة

د. محمود ماهر طه



الهيئة القومية لمكتبات

١٩٩٩

Yvan Koenig

**MAGIE
ET MAGICIENS
DANS L'ÉGYPTE ANCIENNE**

مشروع الألف كتاب الثاني
نافذة على الثقافة العالمية

د. مسعود مسرخلان المشرف العام

أحمد صليحة	رئيس التحرير
عزت عبد العزيز	مدير التحرير
محسنة عطية	المشرف الفني

سكرتارية التحرير والشئون الفنية

هالة محمد

هند فاروق

هند أنور

إعداد الفهارس والكشافات

أمال زكي

التصحيح

محمد حسن

بدر شوقي

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	المقدمة
١٢	الفصل الأول
١٩	السحر
٧٠	الفصل الثاني
٧٠	الفتيات السحر
	الفصل الثالث
١٠٩	الماج السحري والتماثيل الشافية واللوحات السحرية
	الفصل الرابع
١٧١	السحر
	الفصل الخامس
٢٤٣	العين الشريرة
	الفصل السادس
٢٦١	الذين أصابهم غضب الآلهة
	الفصل السابع
٢٩٢	الموت ، والموتى ، النصوص الجنائزية والسحر
	الفصل الثامن
٢٤٨	من أجل البحث عن تأويل
٢٩٢	خاتمة
٢٩٧	قائمة بالآلهة والالهات المذكورة بالكتاب
٤١٩	قائمة بالنصوص الرئيسية التي جاء ذكرها بالكتاب
٤٢٤	الكتابات
٤٢٥	الهوامش والمراجع
٤٤٣	اهم المصادر
٤٥٤	تعريف المؤلف والمترجم والمراجع

تقديم

« ان السحر فى حد ذاته ليس سوى ارادة ،
والارادة هى بمثابة السر العظيم لكل معجزة ولكل
تطور . ان السحر يتم من خلال الرغبة الكامنة فى
الكائنات » .

يعقوب بوهيم

ان ايفان كونج ليس بغريب عن سحر بلاد الفراعنة
المريقة ، لقد وصل فى هذا المجال الى درجة من العلم
والدراية ، تجعله يبدو أحيانا كساحر فائق الكفاءة : انه
يمرّف كافة مظاهر سحر الفراعنة وكافة خباياه وأسراره ،
بل يتتبع آثاره حتى يومنا هذا على ضفاف النيل ، حيث عثر
على التعاويذ ووجد تماثيل الساحرات فى أعماق قرى
الصحراء .

يحدثنا المؤلف أولا عن « السحر السامى النبيل » ، وعن
تلك الأدوات التى وضعها الخالق بين يدي الانسان من أجل
حمايته ، لقد عبر عن ذلك الحكيم مرقى كارع فى تعاليمه :
« لقد خلق السحر من أجلهم حتى يبعد عنهم نوائب
الدهر » . وهذا السحر « الأبيض » ، الواقى ، كان الكهنة
المرتلون - الخريوتب - والأطباء يستعينون به من أجل
الوقاية ، والتأمين ، والحماية ، وأيضا من أجل الدفاع ضد

أى اعتداء ظاهر أو خفى ، ومن أجل الشفاء ، ولتصحيح أى توازن كان قد اختل لفترة ما .

ان مصر التى غمرها نوع من الصوفية والروحانية القومية ، قد استعمرت طوال آلاف السنين تهتم بالظواهر التى يخيل لها أنها تنبثق مما هو فوق الطبيعى ، أى كل ما هو غامض ومبهم . وبذا ، فإن وسيلة الاحتماء بالسحر ، ضد كل ما هو غير ملموس ، غير مرتقب ، غير متزن ، كان على ما يبدو اهتمامها الدائم ، انه الاهتمام الأكثر بدائية ، والذى سبق الشعور الدينى نفسه ، كما يؤكد «دوميزيل» .

ووفقا لقول « ك . بريزندانتز » فإنه : « كلما قامت بين فعل أو كلمة وبين حدث ما ، علاقة الملة بالمعلول رغما عن قوانين الطبيعة ، مع الاعتقاد بأن هذا الحدث انما نتج بسبب تلك الكلمة أو ذاك الفعل - تكون هناك ممارسة للسحر » .

ان الانسان وهو يحاكي الطبيعة قد ابتكر السحر ، أى فن القيام بما ليس له وجود فى المجرى الطبيعى للأحداث الطبيعية . ولا شك أن الممارسات الأولى لهذا السحر كانت تستخدم « الأشكال » ، وهذا يفسر لنا تأثير الممارسات السحرية على انجاز الابداعات المتعلقة بالرسم والتصوير والفنون التشكيلية ، ففى الواقع ، أن هذه الابداعات لم تكن أبدا تعبر عن الفن من أجل الفن ، ولكنها كانت بالضرورة تمثل ركائز سحرية ، تستخدم فى المعابد والمقابر والمساكن ، لجلب الأمن والاستقرار ، وتيسير الأمور ، ودفع الشرور والأخطار ، وكذا لضمان استمرار إقامة الشعائر وتقديم القرابين .

وأولها ، كان الأمر يستلزم ، من أجل اتقاء أى خطر ،
الابتعاد عن مساندة القوى الخفية . وقد رغب البعض فى
الاستعانة بهذه القوى الخفية للحصول على ما عجزوا عنه ،
والموت بحسب مرفوض ، أو الحاق الأذى بشخص ما ، أو محو
عن الوجود ، حتى ولو كان شخصية ملكية ، ومن هنا ظهر
« السحر الأسود » ، الذى ينتهى عادة بجرم يقع بالتالى تحت
اللائحة احكام القانون الرادعة .

ولمى بعض الأحيان يتواجه هذان النمطان من السحر :
الذى يسبب شخص بضرر ما ، ربما من خلال قدر سيىء ،
أو بتأثير أحد الموتى الأشرار . ويستطيع هذا الشخص أن
يسبب بأحد السحرة الأقداد ليخلصه مما أصابه من ضرر ،
وأنه بالفعل محلل نفسانى !

ولمى هذا البحث المضمع ثراء ، والذى قام به أفضل
المهراء الحاليين فى هذا المجال ، نتعرف هذه الممارسات
التي ارتبطت ارتباطا حميما بمختلف أوجه المعيشة ،
وبالشاعر الدينية ، وبالتحليل النفسى ، مدعمة بالعديد من
المسوح « والوصفات » العريقة القدم .

وبحث كهذا لا بد أن يتناول سحرة الفرعون ، الذين
كانوا غالبا ما يخلقون فى آفاق عالية ، بل ويقومون أحيانا
ببعض الخدع السحرية من أجل ادخال السرور الى قلب هواة
«شاهدة العجائب ! وعلى مدار آلاف السنين ، تركت مصر لنا
العديد من القصص والحكايات الممتعة ، التي ساهمت
مساهمة مهمة فى تكوين أساطيرها . وهنا نجد أن « ايفان
كونج » قد استطاع أن يطفو بثبات ومقدرة فى بحر من
المعلومات ، البعض منها اكتشفه بنفسه وأظهره على

الملا ، خلال أبحاثه • انه يقدم لنا ، من خلال هذا البحث ، كتابا موجزا يصيب بالدهشة والذهول السحرة البارعين بأرض ايزيس - الربة التي كانت تمتلك « كلمة السر » - بل وأيضا كهنة سغمت عندما يتبينون ان الطرائق الفائقة التنوع والبالغة السرية لتفوقهم وسيادتهم ، قد كشفت وعرف أمرها •

وفى أيامنا هذه ، قام العديد من النظريات لتفسير ظاهرة السحر فوق أرض النيل ، ولقد قام « ايفان كونج » بدراسة وعرض هذه النظريات ، واستطاع أن يلقي عليها مزيدا من الضوء ، حتى لم يعد هناك أى مظهر من مظاهر ما يسمى « بالسحر » فى مصر القديمة ، خافيا وغير معروف (خدمه وكهنته ، والاستعانة به ، وتوظيفه ، وتأثيره) •

وبذلك كشف النقاب عن عالم السحرة - الذى يختلف عن عالم المشعوذين ، أولئك الذين يلقون بسحرهم الضار ، ويدعون القيام بمعجزات - انهم كهنة وعلماء فى آن واحد ، وخبراء متمرسون فى العديد من مشاكل التحليل النفسى •

واستتبعا لكل ما سبق يتبين أن السحر الأبيض ، سواء أكان للوقاية أم للدفاع ، كان هو الدارج فى الاستعمال : لاعادة التوازن والنظام الى البيئة المحيطة ، ومعاونة الانسان ضد المحن والأخطار ، وكان ذلك هو الشغل الشاغل اليومي فى البلد والقرية والعائلة • وأول من استعان بتلك القوى ، التى يعبر عنها بكلمة « حكاو » ، كان الفرعون نفسه • فان حماية أرض مصر من كل خطر داخلى أو خارجى ، والحفاظ على التوازن الكونى ، والحث على انتظام فيضان النيل الوفير الذى يعطى الحياة للجميع ، كل ذلك كان

العمل الشاغل الأساسي والدائم للملك الذى كان نشاطه
الممارس الملموس يزدوج دائما بالسحر الفعال .

وهذا ، فان السحر الأبيض - هذه الشبكة الهائلة من
اول الوقاية التى تعمل على الدوام فى كافة مجالات الأحياء
والوتى ، المرشحين للأبدية - كان يسود مصر بشكل واضح ،
ومارسها بنوع الحكم والأخلاقيات التى كانت أساس نشأة
هذا السحر الأبيض بداية من عصر الرعامسة ، تلك الحكم
والأخلاقيات والورع الشخصى التى رسمت ملامح ديانة
القبل المسيحية فى مصر .

وغالبا ، كانت الممارسات الدينية والسحرية تتوأكب
بجوار بعضها البعض فى مصر ، لدرجة الامتزاج فيما بينها
باستثناء اختلاف واحد ، وهو أن السحر يعمل بواسطة قوى
تنشق من الطبيعة ، فى حين أن الدين يتطلب توافر
« الكينونة المقدسة » .

فهل مازلنا بعد ذلك فى حاجة الى مزيد من الأدلة على
ما ذهبنا اليه ؟ اتنا نقر فريزر فى قوله : « اذا كان السحر
يختلف عن الدين (بسبب ما ذكرنا آنفا) فانه من الممكن أن
يتشابه مع العلم » .

ولعلنا نقر أيضا رأى رينيه توم الذى ذكر فى كتاب
« نظرة اجمالية عن الفيزياء السامية » بأن « الفيزياء هى
بمثابة سحر تديره الهندسة وتهيمن عليه » ، وأيضا « أن
العلاقة بين السحر والعلم تبدو أساسا كمثّل العلاقة بين
أسلوبين ، هدفهما السيطرة على ما هو وهمى وتخيلي » ، وهو

يبدى ملاحظته بقوله : « في العلوم التي لا تعتمد على الهندسة أو الحساب ، مثل الأحياء ، نجد أن الفكر السحري مازال يتربع على القمة ، حتى في عصرنا هذا » .

وهذا يدعونا الى ايمان الفكر ويحثنا على التعمق في هذه الدراسة الشيقة التي يقدمها « ايفان كوتيج » .

كريستيان دي روش نوبلكور

مقدمة

منذ أقدم العصور ، اشتهرت مصر وذاع صيتها بسحرها
وسحرتها .

ومع ذلك ، فإن الدراسة المنهجية للسحر المصرى التى
يقوم بها علماء المصريات ، تعد حديثة العهد . ولا شك أن
مثل ذلك التأخر فى المعالجة العلمية لظاهرة يمثل هذه الأهمية
كانت له عواقب ثقيلة الوطء . فمازال هناك حتى الآن ،
العديد من النصوص السحرية الهامة لم تنشر حتى الآن ،
بالإضافة الى أن علماء المصريات قد تركوا فراغا سرعان
ما شغله المشعوذون والمخرفون والأشخاص الذين يفتقرون
الى المعرفة .

وفى مثل هذه الأحوال ، نلمس مدى صعوبة تقديم
عمل عن السحر المصرى ، فإن تأخر الأبحاث فى هذا المجال
يجعل أى حصيلة نهائية مستحيلة .

وبالرغم من ذلك كله ، أصبح ممكنا منذ الآن ، أن تقدم
قائمة كاملة الى حد ما عن الممارسات السحرية بالاعتماد على

أعمال علماء المصريات ، رغم وجود بعض النظريات التي تبدو متعارضة أحيانا .

ولا يهدف هذا الكتاب الا الى تقديم «جوانب المسألة» ،
فى هذا المجال .

ولا شك أن محاولة الاقتراب من ثقافة تختلف كثيرا عن ثقافتنا - ثقافة المصريين القدماء - تتطلب قدرا من التواضع فيما يختص بالمعارف . ان على المرء أن يضع بين قوسين معتقداته ورؤيته للعالم ، ويترك المصريين يتحدثون بأنفسهم من خلال الآثار والوثائق التي وصلت اليها . ففي هذه الحالة فقط يمكن انجاز عمل متكامل شامل .

وهذا هو الطريق الذى ندعو القارئ الى الخوض فيه ، وهذا ، على ما أعتقد ، أفضل أسلوب ممكن للاقتراب من السحر المصرى .

وفى واقع الأمر ، أن السحر فى اطار مجتمعنا لا يمارس الا بشكل هامشى ولا يعترف به مطبقا بصفة رسمية . والفكر الدينى يرتكز على تراث غيبى ، يتمثل البعض منه - مثل الطوطمية - فى صورة صياغات عقلية غير عادية ؛ ولكنها تعتمد على وحى يسمى بالعقل .

ولم يكن الحال هكذا فى المجتمع المصرى ، فلم يكن السحر أمرا هامشيا ، بل كان يمارس على أوسع نطاق بين كافة طبقات المجتمع ، بداية من الفلاح وحتى الفرعون . وبذا ، فإن التحدث عن المعتقدات المصرية ، بدون اعتبار

ذلك ، من شأنه أن يعمل على تشويه الصورة التي يقدمها
أنا عن نفسه الإنسان المصرى القديم .

ان هذا السحر يبدو خاصة فى هيئة تقنية متعادلة ،
التي الهية يستطيع البشر الاستعانة بها من أجل مصارعة
الأحداث . ومن هذا المنطلق من الممكن أن يكون السحر
« ابيض » أو « أسود » على حد سواء ، ولا شك أن النصوص
التي فى حوزتنا قد دونها بعض الموظفين والكتبة العاملين فى
ملاق السلطنة الفرعونية ، ولهذا السبب ، قلما نعثر بها على
إشارة أو تنويه عن الاستعانة بالسحر « الأسود » .

ومع ذلك ، فمن خلال قضية رفعت بسبب مؤامرة
استهدفت اغتيال الملك رمسيس الثالث شخصيا ، لم يجد
الكتبة بدا من أن يذكروا أن المتآمرين قد استعانوا
بممارسات سحرية ، أى ممارسات ترجع الى السحر الأسود
موجهة ضد الملك .

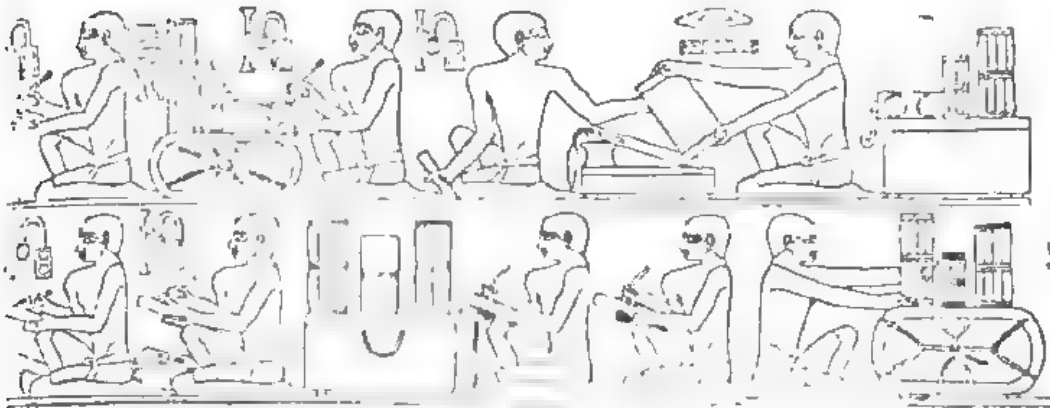
ان السحر هو بمثابة تقنية تعادلية ، وبذا فان خاصيته
تخضع لقصدية وليس لخاصية جوهريه فيه ، وكان الأرباب
يستعينون به على أوسع مدى ، خاصة عندما كانوا يتصارعون ،
مثل الالهين « حورس » و « ست » . كما أن شعائر السحر
ضد بعض الأمراء الأجانب أو الموتى الخطرين ، كان يقوم
بها ممثلون للإدارة المركزية . فلم يكن هناك أى قطاع ثقافى
مصرى ، بعيد عن السحر بشكل أو بآخر . ومن هنا تنبع
أهمية دراسته من أجل تفهم الحضارة المصرية .

كان السحر الدفاعى هو أكثر الأنماط شيوعا . وكان
يرتكز على قوانين السحر الودود كما وضعت منذ القدم .

فهناك سحر التماس ، حيث الجزء يقوم مقام الكل ، وهناك قانون التماثل ، حيث المماثل يؤثر فى مماثله •

ويلاحظ أن الكتابة كانت تلعب دورا متميزا ، وفى سياق المعتقدات المصرية ، كان الاسم يرتبط بالمسمى ، والكلمة ترتبط بالكائن أو الشيء الذى تدل عليه • وبذا ، فإن كتابة اسم شيء ما أو كائن ما ، كانت تعنى اظهار وايجاد هذا الشيء أو هذا الكائن ، وعلى العكس فإن تدمير اسم كائن ما مبنفوخ ومكروه أو تدمير صورته كان يعنى العمل على تدمير هذا الكائن أو هذا الشيء نفسه • ولا شك أن قوة تأثير الصورة أو المكتوب تنبع من الوظيفة الأدائية للعلاقة أو الدلالة بين الرمز ومرموزه •

وفى الواقع ، لم يكن يوجد سحرة متخصصون ، بل بالأحرى كان يوجد كتبة ، مثقفون ثقافة عالية ، يلمون بفن وأصول الكتابة ، فأصبح الأمر متعلقا بأقلية متكبرة ومتعجرفة ، تزدرى المهن الأخرى ، وتكون مع الجيش الدعامة الأساسية للسلطة فى نطاق الدولة الحديثة •



مجموعة من لكتبة أثناء ممارسة عملهم (نقش من الدولة القديمة)

لقد كانت الكتابة بمثابة التعبير عن الكلمة الالهية ،
 واهذا فان الاستعانة بها لها علاقة بكل ما هو مقدس ،
 وبفضلها كانت تتم السيطرة على ما تعنيه الكتابة •

وبذا ، فان هذه الدراسة لا تعالج التنجيم أو الكهانة ،
 وهما لا يساعدان على الحصول على السيطرة بل على المعرفة
 والتنبؤ فقط ، وبذلك فهما يختلفان اختلافا جوهريا عن
 السحر ، حتى اذا كنا نجد فى نطاقهما نفس العلاقة بين
 الدال والمدلول •

ولقد تطورت الاستعانة بالسحر مع مرور الزمن ،
 وظهرت فئة من السحرة المحترفين بشكل تدريجى • وفى
 المهد القديم كانوا يكونون فئة نوعية فى نفس الحين الذى
 كانت فيه شهرة مصر كبلد السحر والسحرة - وهى شهرة جاء
 كرها فى « التوراة » - تتأصل جذورها بكل قوة فى العالم
 الاغريقى •

ونظرا للاختلاف الفكرى والبعد الزمنى بيننا وبين
 المصريين القدماء ، فائنا لابد أن نتوخى الحذر ، الذى يعتبر
 السمة الأساسية للبحث العلمى • ولايد لنا من اتباع « حياد
 ايجابى » - مثلما يفعل علماء السلالات - لكى نحسن فهم
 ما ورثه لنا المصريون القدماء •

وبالنسبة لهم ، كان السحر جزءا لا يتجزأ من أسلوب
 فكرهم ومن معتقداتهم ، وبذا ، فائنا اليوم عندما ندرس
 سحرهم ، نعمل على الالتقاء بمظهر أساسى من مظاهر الفكر
 عند الانسان المصرى القديم •

الفصل الأول الساحر

نقلت إلينا بعض الأفلام السينمائية التي استمدت من التوراة مثل فيلم « الوصايا العشر » صورة الفرعون وهو محاط بمجموعة من السحرة • ولا شك أن هذه الصورة ليست خطأ ، ولكنها متأخرة زمنيا • فمن خلال « برديات فاندييه » التي ترجع إلى أواخر القرن السادس والخامس قبل عصرنا الحالي ، يمكن أن نتبين وجود السحرة – أي ال (حريوتب) – المحيطين بالملك •

وعادة ، تترجم عبارة (حريوتب) بصفة عامة إلى « ساحر » ، ولكنها حرفيا تعني : « متصدر الجميع » أي على رأسهم • وهي غالبا تكون ملتصقة بلقب « خرى حبت » أو « من يقوم بالشعائر » وتعني المكلف بقراءة النص الشعائري ، ومنها انبثقت تلك الترجمة المقبولة بصفة عامة : الكاهن المرتل ، أو الشعائري (مقيم الشعائر) •

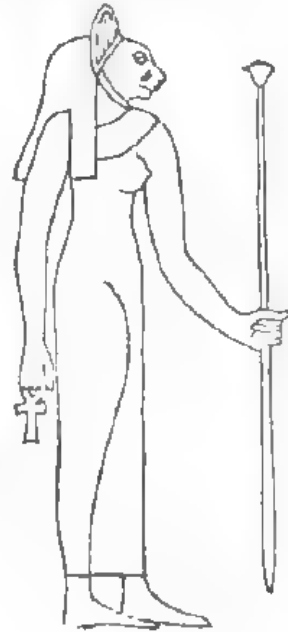
ومن خلال « بردية فاندييه » ، نجد أن هذه هي المرة الأولى التي نتقابل فيها – بأحدى القصص المصرية – بمجموعة

التي تعمل على تهدئة عين رع ، توحى بالمظاهر السلبية والخطرة المتعلقة بالألوهية الشمسية . وتتجاوب هذه الأسطورة ، وهذه الصور ، وتلك النصوص ، في نطاق العبادة الرسمية وكذلك في اطار المعتقدات الشعبية ، مع الدعوات المحتملة من النيران ، مع التشكك فيما يعبئه الغد ، والقلق المعتاد الذي يفعم قلوب البشر (١٨) .

الربة المهداة

الربة الخطرة الكلية الوجود من الممكن أيضا أن تُهدأ ، (بضم التاء وتشديد الدال المفتوحة) ولا شك أن هذه هي وظيفة التعاويذ والتضرعات من أجل « تهدئة سخمت » والأرباب الميقاتيين ، الذين ينظمون الوقت ، والذين هم عبارة عن تناسخات .

كان دور الكاهن حرى تب والكاهن المرتل غالبا هم نفس دور الكاهن وعب الخاص بالالهة سخمت ، فالضروزة



ياسخت ، ذات رأس القطه ،
الوجه الآخر المهدأ لثورة
سخمت المدمرة .

الساحر تحويل الربة الخطرة الى ربة « مهداة » (بفتح الدال المشددة) أو بالأحرى تحويل سخمت اللبؤة الى القطه المست .

واذا أصبحت سخمت مهداة فانها تكون خيرة وراعية .
ان الكاهن وعب ، أى « الطاهر » ، يتحصن ويحتمى من هجمات الربة بواسطة نقائه وطهره . وهذا يتبين بكل وضوح ، من خلال أحد النصوص الخاصة « بتهدة سخمت » ، فهو :
ضمن ايماء عن هروب « العين » ، ويقول الساحر بصدها :

« لن يكون لك سيطرة على ، اننى ، بكل تأكيد ، الوعب المنتمى اليك » (١٩) .

ان هذا التعارض بين اللهب والجمر ودمار الأعداء وبين نقاء مقيم الشعائر وتهدة الربة ، من صفات الربات الخطرات (٢٠) .

فالكاهن وعب الخاص بالالهة سخمت لديه سمة مزدوجة : انه يضر ، وينفع . وهذا يفسر ان الكاهن وعب الخاص بالالهة سخمت عندما يهدى سيدته الخطرة ، فانه يصبح سيد الموقف ، فهنا تتم ظاهرة تماثل وانتقال صفاتها الى القائم بتقديسها . وبذا فان الكاهن وعب الخاص بالالهة سخمت ، يمكن فى آن واحد ، أن ينشر الأضرار ويشفى منها (٢١) .

وظاهرة الانتقال والتماثل هذه يفسرها أن الكاهن وعب الخاص بالالهة سخمت هو طبيب أيضا ، يرتبط غالبا « ببيت الحياة » فى أحد المعابد . فالمرض فى هذه الحالة

يمكن اعتباره بمثابة أحد تجليات الربة الخطرة ، ويستطيع الكاهن وعب ، بفضل نقائه وطرهه ، أن يهدئ من حدته ، فهو اذن يستطيع شفاء المريض .

أيام النسئ :

مثلما رأينا ، تبدو الربة الخطرة شديدة الضراوة بصفة خاصة ، خلال أيام النسئ التى تكمل العام المصرى البالغ عدد أيامه ٣٦٠ يوما ، حيث تضاعف سخمت من نفثاتها الضارة .

تظهر الأمراض بسبب الأضرار المحملة فى النفثات التى تطلقها سخمت بقوة رهيبة ، خاصة عند مرور الفترات الزمنية الواحدة بعد الأخرى (شهر أو عام) (٢٢) .

وهذا يفسر التواجد الملح للكاهن وعب الخاص بالربة والمكانة المتميزة لها فى أيام النسئ ، تلك التى اختصت بايماءة خاصة ، مع ترتيل صيغة واقية معينة :

« فى أيام النسئ الخمسة الاضافية ، سوف تقول : اننى أنا الكاهن وعب ، اننى أملك نفس ما تتميز به (= الربة) ، انتى على درجة تامة من النقاء أمام هذه الربة ، وأنا على علم بفاعليتها ، فلو قيل « نعم » ، يكون ذلك حسنا ، ويعتبر هذا الشهر شهرا طيبا ، ولو قيل « آه » ، فهذا يعنى الموت (؟) » (٢٣) .

تتفشى الأمراض بسبب الأضرار التى تنقلها نفثات سخمت ، أما الكاهن وعب ، فبقدر امكانه التطابق مع سخمت ، يستطيع هو أيضا أن يكون مصدرا لنفس النفثات ، ويتبين ذلك من فقرة أخرى بالنص السابق نفسه :

« فى الشهر الأول من فصل البرت ، اذا خرجت من البيت ، وسأل عن أخبارك شخص يرتدى الحداد ، فى الوقت نفسه الذى تشاهد فيه قطعة من الجلد الأمري (٩) ، سوف يموت شخص ما بتأثير واحد من كهنة الوعب » (٢٤) •

وقطعا الأمر يتعلق هنا بواحد من الكهنة الوعب المختصين بالالهة سخمت ، وها هو ذا نص طبى يوضح تماما هذا التماثل ما بين الكاهن والربة :

« بالنسبة للأمراض كافة ، فهى ترجع الى نفثات يطلقها الكاهن وعب » •

وهذه فقرة أخرى تتشابه مع تلك الفقرة السابقة :

« وبالنسبة للنسيان وفقد الذاكرة ، فان نفثات الكاهن المرتل هى التى تسببه » (٢٥) •

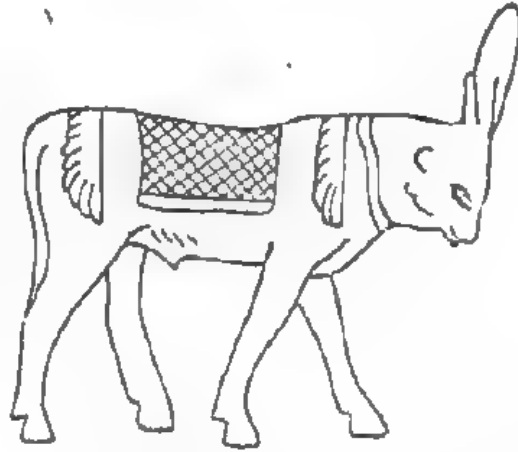
وعموما ، فقد كان بعض كهنة الوعب أطباء مشاهير يستدعون الى بلاط ملك الفرس ، وها هى ذى فقرة لهيرودوت (٢٦) تؤكد ذلك :

« كان الملك دارا قد اعتاد منذ أمد طويل على استدعاء أكثر الأطباء المصريين شهرة وذىوع صيت » •

وكانوا يستدعون أيضا من أجل مراقبة عمليات الذبح الطقسى للثيران فى نطاق المعابد ، وفى الواقع ، أن الثور يتماثل مع العدو الأسطورى ، والكاهن وعب الخاص بالالهة سخمت بفضل وظيفته هذه يستطيع مصارعته • ولقد دعم

هذا التماثل بين الثور الذى سيذبح وبين العدو ، باستعمال ختم يمثل عدوا سجيناً ، يدمغ به الحيوان المراد التضحية به . وكانت الضرورة تستلزم التأكد تماما من أن هذا الحيوان لا يحمل أى علامة من علامات العجل المقدس أبيس .

الثور أبيس ، حيوان مقدس ، كانت الضرورة تستلزم تمييزه بكل عناية عن الثيران المقذمة كاضحية . ونجده ممثلاً دائماً بجوار العرعون أثناء قادية سباقه الصحري .



ووفقاً لما ذكره هيرودوت ، فإن « الذكور من الأبقار تعتبر بالنسبة لهم ملكاً خالصاً لأبيس ، وبهذا فهم يضعونها تحت الاختبار التالى : اذا لوحظ أن الحيوان يحمل ولو شعرة واحدة سوداء ، فهو يعتبر غير نقي » . ويقوم كاهن مختص باختبار الحيوان سواء وهو واقف أو وهو مستلق على الأرض ، ويجعله يخرج لسانه من فمه للتأكد من عدم وجود بعض العلامات المحددة التى سوف أتناولها بالذكر بعد ذلك ، وأخيراً فهو يتأكد من أن شعر الذيل قد نبت بطريقة طبيعية ، والحيوان الذى يثبت أنه نقي من كافة نواحيه يتم دمه بعلامة خاصة ، فيقوم الكاهن بأحاطة قرنيه بعصيبة توضع عليها عجيبة من الصلصال حيث يضع ختمه . وهنا فقط يمكن اصطحاب الحيوانات . وإذا قدم ثور لا يحمل هذه العلامة فالعقوبة تكون الموت » (٢٧) :

ومن الطقوس التى يؤديها كهنة الوعب ، تلك المذكورة على جدران معبد «اسنا» : «الأمر يتعلق هنا بذبح الأعداء ، فى هيئة أسماك أنزلت عليها اللعنة » . وبما أن هذه الأسماك قد كرسست من أجل نيران سخمت . . . ، فبطبيعة الحال أن الكاهن وعب التابع لسخمت المحصن ضد غضبات سيدته ، هو فقط الذى يستطيع الامساك بها دون أى خطر » (٢٨) .

انه نوع من الشعائر الملتزمة بمواعيد محددة ، فى تاريخ محدد ، فى حين أن عملية ذبح الثيران كانت غالبية الحدوث .

جملة القول ، أن هؤلاء كهنة الوعب ، الذين يوصفون بكهنة الحرى تب ويحمل كل منهم لقب كاهن مرتل ، يبدوون بمثابة علماء فعليين . ومن هنا يتبين سبب اللجوء اليهم فى كثير من الحالات ، وهذا يوضح تواجدهم فى الكثير من المآبد دون أن يفسر ذلك بأنه احدى شعائر سخمت .

وباعتبارهم أطباء ذائعى الصيت (٢٩) ، فقد كانوا على صلات متميزة « ببيت الحياة » ، وهو المكان الذى يتم فيه استئساخ وحفظ النصوص الدينية والسحرية . وفى حالتهم هذه ، يلاحظ جيدا أنه يستحيل عزل وظيفتهم « كسحرة » عن وظائفهم الأخرى .

قطعا ، لم يكن كهنة الوعب هم الوحيدون الذين يمارسون السحر فعلا . ان الكهنة الذين يلمون بالنصوص ويحسنون تطبيقها ، كانوا بطبيعة الحال مؤهلين لممارسة السحر . وكبار القائمين بالشعائر كانوا من أكثر السحرة مهارة ، بل ان عبارة « حرتوم » التى ذكرت فى التوراة ، والتى تعنى سحرة مصر ، هى متفرعة من العنصر الثانى أى من اللقب حرى تب .

وغالبا ما تمتزج تلك الوظيفة بوظيفة الكاتب المختص بكتاب الاله التى عرفتها المراسيم البطلمية باعتباره القائم بالمحفوظات والكاتب فى مكتبة بيت الحياة ، وهو مركز للعلوم الكهنوتية حيث يقوم السحر بدور هام - وبذا ، فان « كاتب بيت الحياة » يبدو بمثابة المرادف الاكثر تطابقا لهذه العبارة المفردة « كاتب المعبد » - ونجد أن تلك العبارة الأخيرة تندمج مع عبارة « بتروفور » عند ديودور وكليمنت الاسكندري ، فقد وصفها الاثنان بـ « كاتب المعبد » ، وقد اعتلت رأسه ريشة كما تشير النصوص المصرية عادة الى الكتبة المختصين بكتاب الاله وهم مرتبطون ببيت الحياة .

وباعتبار السحر اجراء يشكل جزءا من كل ، فانه لا يمكن أبدا أن يتفصل عن الدين أو الطب . وعموما فبالنسبة لأى مصرى ، لم يكن الكاهن وعب يعتبر ساحرا ، بالمعنى الضيق للكلمة ، لأن فنه كان يرتكز أساسا على معرفة ثقافية ، ومعرفة بالتصوص السحرية - الدينية التى قامت عليها مختلف الممارسات .

وكانت معارفهم وكفاءاتهم الثقافية تجعل منهم أيضا أشخاصا اداريين (٣٠) - واذا كان عدد كبير من كهنة الوعب الخاصين بالالهة سخمت قد وصلوا الى أعلى المراتب ، فلا شك أنهم جميعا قد استهلوا مهنتهم بأسلوب واحد ، وهو ممارسة الطب (٣١) .

طهارة الكاهن وعب :

لا شك أن مفهوم الطهارة يتضمن أهمية قصوى بالنسبة للكاهن وعب الخاص بسخمت . وهذا النقاء يعمل على حمايته

من الربة ، وايضا يسمح له بأن يكون ذا نفوذ وسيطرة عليها
ليحولها الى الالهة باستت ، وهو بذلك يتمثل بالربة ويكتسب
صفاتهما .

ومن خلال بعض النصوص ، نجد أن الطهر والنقاء
يساعد على الاتصال بما هو فوق الطبيعة ويسمح للساحر
بالممارسة :

« لقد تمضمضت وغسلت فمى ، وامتصصت النظرون ،
واندمجت مع تاسوع الآلهة ، وفى المساء نمت فى رحاب
حورس ، وبذلك استمعت الى كل ما قاله ، فى الوقت نفسه
الذى كان يحمل فيه أفعى يبلغ طولها حوالى ذراع ، أشد
ضراوة من أفعى طولها ١٢ قدما . . . وبذا فقد أحطت علما
بالكلمات (المستعملة) منذ القدم ، التى ترجع الى العهد
الذى كان فيه أوزيريس مازال حيا . وبذا ، أستطيع
الآن أن أقتل أفعى مقرنة ، طولها حوالى ذراع باعتبارى
حورس الملم بالكلمات » (٣٢) .

ويبدو أن الطهارة الشعائرية بالنسبة للساحر تسمح له
بأن يدخل الى نطاق أسرار الأرباب . وبذا ، فقد وصل الى
معرفة سر حورس الذى يصرع أى أفعى . فالساحر يصبح هو
نفسه « حورس » ، فها هنا تماثل من خلال ترتيل الصيغة .
فبالنسبة لأى مصرى ، يعتبر قول أو كتابة شئ ما ، بمثابة
أحداث وإيجاد هذا الشئ ، والطهارة تسمح بتحقيق هذا
الاتصال . « ان النقاء الروحى يساعد على الاتصال بما هو
فوق الطبيعى . وفى مصر نفسها ، كان السحرة بالمصور
القديمة يستعينون بصبيان صفار ، كوسطاء من أجل
استشارة الأرباب ، كما يتحدث الكتاب والمؤلفون الاغريق

واللاتينيون عن الأولاد الذين تصيبهم الرعدة وهم ينقلون
الوحي « (٣٣) » .

اوزيريس ، آخر أبناء
الالهة فوت ، الذى حكم على
الأرض ، واضطهده أخوه
الاله ست ، وقد تمنع بالخلود
بفضل سحر ايزيس وأصبح
الرب وكبير القضاة فى العالم
الأخر .



ساحر وكاهن وطبيب فى آن واحد

إذا كان القائم بالشعائر أى الحرى تب يبدو كأكثر من
أشير اليهم من السحرة فى مختلف النصوص ، فمع ذلك ،
يجب ألا نحدد اختصاصه فى وظيفة واحدة محددة . ويتبين
ذلك خاصة بالنسبة للطبيب (سونو) ، الذى يمتلك أيضا
قوى سحرية . فمن خلال أحد مراسم الوحي ، نجد
إشارة إلى حماية شخص ما من السحر السورى ، وسحر
كوش ، والسحر النوبى ، والسحر الليبى ، وسحر المصريين ،
وسحر أى طبيب (سونو) « (٣٤) » .



مرسوم صادر من الوحي
الالهي ومعه الحياوية على
شكل تميمة ليوضع بداخلها •
والمرسوم مكتوب فوق قطعة
مستطيلة من ورق البردي ،
التي تلف ثم توضع بداخل
الحياوية الصغيرة وتلبس
حول العنق •

وكما رأينا ، فإن الكاهن وعبه الخاص بسخمت من
الممكن أيضا أن يكون طبيبا •

وعموما ، فكل ذلك يدعم الرأي الذي يقول انه لا يمكن
أن يكون هناك تمييز قاطع وحاسم بين ساحر ، وكاهن ،
وطبيب •

ومع ذلك ، فهناك بعض الألقاب المرتبطة على ما يبدو
ببعض الوظائف الأكثر تخصصا •

فهنالك مثلا الـ « خرب سركت » ، أي القائم بالتعازيم
والرقى من أجل الالهة سركت التي جسدت ومثلت خلال عهد
الدولة الحديثة على هيئة عقرب • فاختصاصه يركز خاصة
في مزاوله وظيفه محددة ، ألا وهي المعالجة من لدغات

وقرصات الحيوانات الخطرة ، وهو فى الوقت نفسه مثقف وشعائرى بارع ، يساهم فى مختلف الاحتفالات العريقة الأصل ، بالاضافة الى مقدرته على تفسير الوحي (٣٥) .

انه مثقف رفيع المستوى ، وبلاضافة لذلك فان هذا الساحر يمكن أن يكون عالما فلكيا . ويقدم حرشيسن - ساحر سرقت - نفسه ، فى احدى الكتابات المدونة فوق تمثال يرجع الى الأسرة الثلاثين قائلا :

« الأمير العظيم ، الصديق الأوحد ، العالم بالكلمات الالهية ، الذى يراقب كل ما يجب مراقبته فى السماء و (فوق) الأرض ، البارع فى مراقبة النجوم حيث لا يوجد بحور فيما بينها » (٣٦) .

ساحر وعالم

ان « ساو » هم من يحملون لقباً يشتق من الكلمة « سا » ، بمعنى الحماية ، والسائل السحري . ويعمله غالبا الأطباء الذين يصاحبون الحملات فى المناطق الصحراوية بسيناء ، من أجل الحماية من الحيوانات السامة .

وفى احدى هذه الحملات ، فى نطاق المحاجر ، نجد ذكرا للطبيب « أكمو » الذى هو « ساو » فى نفس الوقت (٣٧) .

علينا اذن أن نتفهم عبارة « ساو الخاص بالالهة سرقت » . ان أصوب ترجمة لهذا اللقب يمكن أن تكون : « حماية سرقت » ، بمعنى : « الحماية القادمة من أو المنتمة الى » (٣٨) .

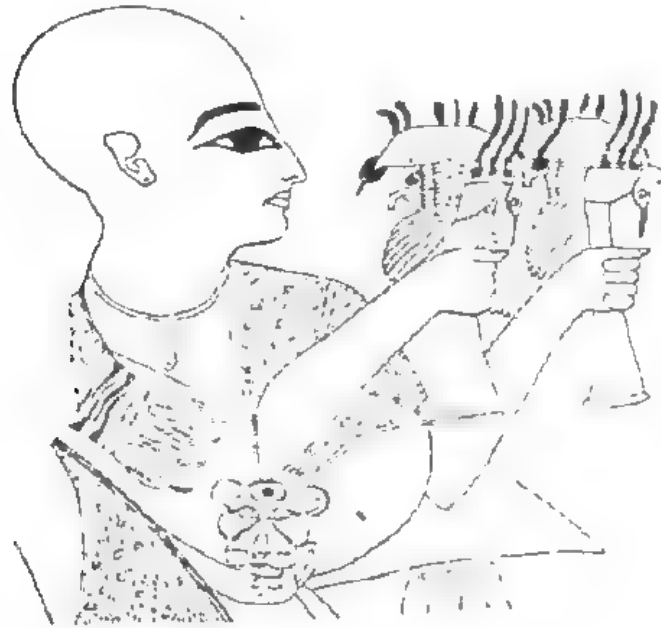
والعديد من الشققات « بدير المدينة » تشير الى « تلك
التي تعلم » التي يحضر اليها الناس من أجل استشارتها لحل
مشاكل عويصة حيث يلعب ما هو فوق الطبيعي ، على
ما يبدو ، دورا ما • اذن ، فان هذه « العالة » تقوم بتحديد
مدى الاذى أو السوء الذي قد يعاني منه شخص ما ، وبصفة
خاصة عندما يكون الأمر متعلقا بحالات مس شيطاني أو
ظواهر خطيرة (باو) • كما يمكن استشارتها أيضا من أجل
اسباب أخرى ، كمثال موت طفلين في آن واحد •

وفي أحد النصوص القديمة نطاق الالهة « ايزيس -
التي - تشفى » ، وهي تصف نفسها باعتبارها « أخت ،
وانسنة عارفة في نطاق مدينتها ، تستطيع أن تطرد
ال شعبان السام بفضل قواها السحرية » •

والاله حورس عندما مرض ، قام بفحصه « شخص
مارف » • وهذا « الشخص العارف » يحمل في آن واحد وظيفة
كاهن ومعالج ، انه معروف بعلمه وليس بفعله ، ومن هذا
المنطلق ، فان ممارساته ترجع الى التنجيم والعرافة لا الى
السحر • وعند استشارته يفسر طبيعة الأذى والسوء الذي
يعاني منه مريضه (٣٩) • ويوجد أمثال هؤلاء النساء في
نطاق مصر المعاصرة ، فهناك تلك المرأة « المعالجة » في منطقة
« نجع - الكوم » وهي إحدى الكفور الضخمة الواقعة على
ضفاف النيل عند الأقصر عند موقع قصر أمنحتب الثالث في
الملقطة • ان قواها ومقدرتها تبدو مماثلة تماما لتلك
« التي تعلم » (٤٠) •

انهم جميعا سحرة الى حد ما

يشكل اجمالى ، قال « جاردنر » فى نهاية الأمر ، ان كل كاهن من كهنة الشعائر ، يمكن أن يكون ساحرا • فقد كان يعتقد أنه من المستحيل أن هؤلاء الذين يعملون لقب طبيب ، لا يتمتعون أيضا بأهلية وكفاءة فى مجال السحر : « ليس هناك ما يجعلنا نعتقد أنه قد تواجدت فئة خاصة من السحرة : فاننا كلما ازددنا الماما بالبيروقراطية المصرية ، فاننا سوف نجد أن وظائفها ليست متخصصة تمام التخصص ، على الأقل فى العهد المريقة القدم • فان شخصا ما يمكن أن يكون أميرا وأن يشغل أيضا منصب رئيس كهنة مقاطعته ، وفى الوقت نفسه يعمل فى وظيفة كبير موظفى البلاط الملكى ، وكذلك يبعث بين وقت وآخر فى مهمات من أجل بلده الى الأقاليم أو الى الدول الأجنبية » (٤١) •



كاهن • يرتدى الجلد الطقسى الكهنوتى ، يقدم بعض الطيور كاضحية تحترق •

ومع ذلك ، فان « جاردنر » يرى أن الضرورة ربما تستلزم أن نميز بين السحرة المتخصصين أو التابعين لمختلف أنواع السحر . ويتحقق ذلك خاصة عندما نقوم بمقارنة طوائف كهنة الوعب - التابعين لسخمت ، و « الخربو » التابعين لسرقت الذين يتميزون بالثقافة العالية بل ويشغلون وظيفة محددة تماما : معالجة لدغات وقرصات الحيوانات السامة .

ويؤكد « جاردنر » وجود ما يعرف بال « حكاو » والآثار الخاصة به والأكثر أهمية ترجع الى الدولة الوسطى ، حيث تبدو هذه العبارة بكل وضوح باعتبارها لقبا ، فالكلمة الأولى ، تعلق بالوحدات السكنية الخاصة (كاب) بداخل القصر ، وهذا يذكرنا بنصوص حماية الأم والطفل ، أما الكلمة الأخرى فهي تتعلق بوظيفة بسيطة يقوم بها أحد الموظفين العاملين لدى أسرة ما .

وفي هذا الصدد نجد أن الاكتشاف الذى تم بملحقات المعبد الجنازى الخاص بمرسيس الثانى ، وهو الرمسيوم ، يبدو ذا مغزى وأهمية : صندوق يحتوى على العديد من أوراق البردى باحدى المقابر المتوسطة الحال التى ترجع الى الدولة الوسطى . وفى تلك الحقبة ، لم تكن طبية سوى ضيقة اقليمية . وضمن الأشياء التى عثر عليها مع الصندوق ، أربع قطع سحرية من العاج ، وعلامة « جد » ، وتمثال صغير على هيئة قرد ، وأيضا وبصفة خاصة تمثال صغير لامرأة تمسك ثعبانين بيديها . وكما قال مكتشف هذه الأوراق البردية : لقد كان واضحا أن الأمر يتعلق « بالمعدات المهنية الخاصة بساحر وطبيب » (٤٢) .

وبالقطع ، فضمن الأوراق البردية العشرين التي يتضمنها هذا الصندوق ، كانت خمس عشرة منها بعضها فائق الطول ، بمثابة كتب لتعاويد ووصفات سحرية ، ولكن كما لوحظ ، بعد توخى الدقة (٤٣) ، فإن النصوص الأخرى لم تكن تتضمن أى إشارة خاصة يساحر / معالج .
فقد عثر ضمنها على نصوص أدبية متنوعة ، وأعمال ذات سمة أخلاقية أو خاصة بالتعليم والتدريس ، وعدد كبير من النصوص الدينية . وعلى حد قول عالم الآثار الفرنسى جان يويوت ، فإن وجود هذه الكتب ، لا يفصح بالتعدد عن وجود ساحر ، ولا طبيب معالج ، ولا قصاص ، ولا مدرس بمدرسة ، بل هى ممتلكات كاهن قائم بالشعائر (خرى حب) .

ويكمل « يويوت » حديثه قائلا : « وبذا ، فإن كاتب هذه النصوص قد أتاح لنا الفرصة لكى نكون فكرة أكثر واقعية عن هؤلاء الكهنة المرتلين المقيمين فى الأقاليم » .
وقد يكونون سحرة مثل ساحر ميدوم المدعو « ديدى » وزملائه المذكورين فى « بردية وستكار » الذين سوف نتحدث عنهم فى وقت لاحق ، وأحيانا قد يكونون قصاصين مثل « نفرتى » ، وهو الشخصية المحورية بأحد النصوص الأدبية التى ترجع الى الدولة الوسطى ، والذي كان يبدو دائما على شئ من الثقافة ، وأحيانا قائما بالطقوس بين وقت وآخر فى المناسبات » .

فهذا دليل ملموس على أن وظيفة الساحر لم تكن ، فى معظم الأحوال ، وظيفة متخصصة ، ولكن كان من الممكن أن يزاولها أى فرد على ثقافة بسيطة يعيش فى القرى فى عهد الدولة الوسطى ، أى مجرد كاهن مرتل بسيط .

وليس هناك أى سبب لكى نضفى منزلة رفيعة على الساحر فى أى من هذه الحالات . وبارتباطه بأى أسرة كان عليه أن يقوم بمثل الدور الذى يقوم به أى كاهن فى مقصورة خاصة أو طبيب ، متلما كان يحدث فى اطار بعض البارونيات الانجليزية خلال العصور الوسطى (٤٤) . وبذا ، يبدو دائما ، أن الكهنة المرتلين أو الشعائريين والـ « حرى تب » هم غالبا الأبطال الأساسيون بالقصص الفولكلورية الفرعونية ، فهم نماذج لهؤلاء السحرة التابعين للفرعون الذين جاء ذكرهم فى سفر الخروج ، ولسحرة « مصر » الذين حكى عنهم الكتاب الاغريق ثم من بعدهم العرب الكثير من العجائب » (٤٥) .

وتكرر صورة الساحر كثيرا فى الأدب المصرى الشعبى ، وخاصة فى القصص والروايات . فمما لا شك فيه مطلقا أنها كانت صورة كفيفة بأن تأخذ بألباب المستمعين المتعطشين لكل ما هو عجيب وخارق .

الساحر فى نطاق الأدب

هناك بعض النصوص الأدبية ، التى يفترض أنها ترجع الى عصر الاهرام ، لم نتعرف عليها الا بواسطة نصوص أخرى أكثر حداثة . فعادة ، ما يزهو الساحر ويتفاخر بعراقة وقدم ما يقدمه من نصوص . وهذا هو عين ما ينطبق على « بردية وستكار » ، التى كتبت فى عهد الهكسوس ، ووقعت أحداثها فى عهد « الدولة القديمة » . وأصلها الأكثر قدما يرجع تاريخه الى الدولة الوسطى . وبالقطع ،

العديد من النصوص المتأخرة ليست فى أغلب الأحوال سوى نسخ لوثائق سابقة • فبعض السحرة الذين عاشوا خلال الدولة الحديثة مثل القائد مري رع أو الأمير طع ام واس المولع بكل ما هو عريق القدم ، قد اكتسبوا شهرة هائلة حتى أصبحوا الشخصيات الرئيسية بقصص العجائب الخارقة للمألوف ، خلال الحقبة المتأخرة •

بردية وستكار

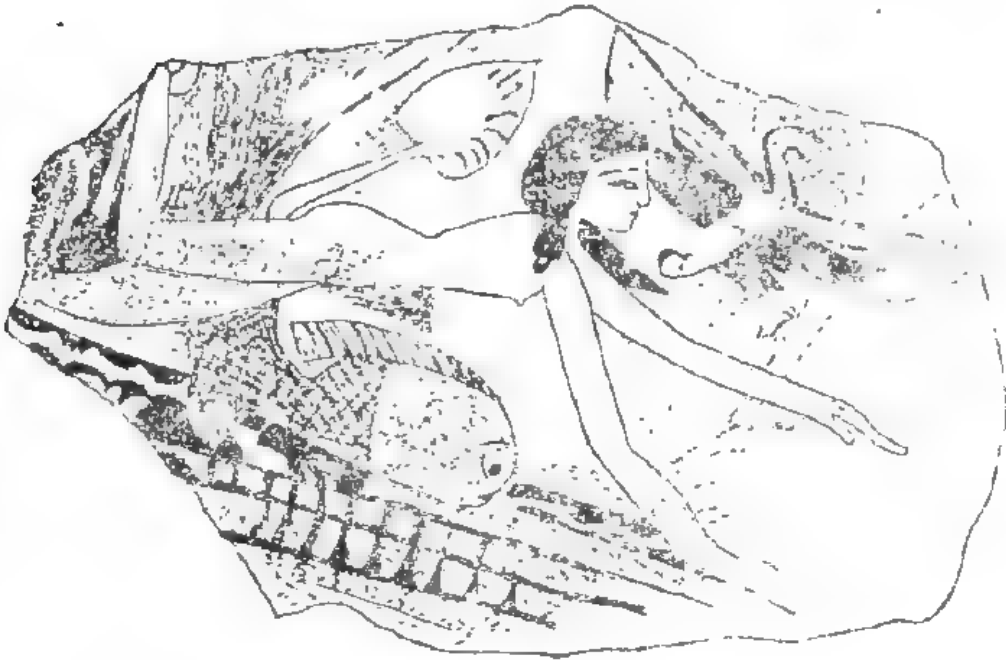
الساحران ديدى وجاجا ام عنخ

من المؤكد أن أشهر النصوص التى يأخذ فيها الساحر دورا رئيسيا ، هى «بردية وستكار» التى قام عالم المصريات الألماني ارمان عن جدارة بنشرها (٤٦) • حقيقة أنها قد كتبت خلال عهد الهكسوس ، ولكن ليس هناك أدنى شك فى أنها قد نظمت وألفت خلال حقبة أكثر قدما • وقد اتفق بصفة عامة على ارجاع تأليفها الى ما قبل الدولة الوسطى (الأسرة السابعة) •

وبداية هذا النص مفقودة ، وهو يحتوى على سلسلة من الحكايات التى ارتبطت فيما بينها بطريقة مصطنعة • وتتبع الأحداث خلال حكم الأسرة الرابعة • فتخبرنا بأن الملك خوفو أصابه الملل ، وأخذ يدور حول نفسه فى أنحاء قصره • ثم فادى فى نهاية الأمر على أبنائه ؛ لكى يقوم كل منهم بسرد حكاية ربما قد تسرى عنه • ومن خلال هذه الحكايات الصغيرة ، نجد دائما ساحرا ، يوصف بأنه كاهن مرتل •

وللأسف لم يتبق لنا من القصة الأولى سوى نهايتها حيث تتم مكافأة أحد الكهنة المرتلين ، الذى يقول الملك عنه :
« لقد برهن على براعته » •

وقص الأمراء الآخرون عدة مغامرات يفترض أنها وقعت فى حقبة أكثر قدما • فقد حددوا وقت وقوعها فى أوائل الدولة القديمة فى الوقت الذى كان فيه « سنفرو » - مؤسس الأسرة الرابعة ووالد الملك خوفو - يقوم بحكم مصر • وتحدثوا عن جاجا ام عنخ ، الكاهن المرتل والساحر الذائع الصيت الذى ربما عاش خلال فترة حكم « سنفرو » • وهنا يقدم لنا عالم المصريات « سوترو » هذه الواقعة •



المجدفة الجميلة التى عاشت أيام الملك « سنفرو » ، والتى سقطت منها جوهرتها
التي على شكل سمكة • حاولت أن تغطس تحت الماء من أجل العثور عليها ، مثل رفيقائها ،
اللاتى كن يذهبن دائما للغطس فى مياه الأحواض من أجل الحصول على سمك « الانت » •

« كبداية ، ها هو جاجا ام عنخ المتألق خلال حكم الملك سنفرؤ • ففى أحد الأيام شعر الفرعون بأنه لا يعرف كيف يتخلص من الضيق والضجر الذى يملأ صدره ، فطلب منه ، لاجا لضيقه ، فاقترح عليه صديقنا الساحر هذا بأن يقوم بدرهه فى مركب بصحبة عشرين فتاة جميلة ، وبالقطع ، لم يكن فى هذه النصيحة أى أثر للسحر ، ووجد « سنفرؤ » أن هذا الرأى يبدو ممتعا للغاية ، ولكن سرعان ما عكر صفو الدرهه حادث مؤسف : فقد فقدت إحدى المجدفات الجميلات جوهره كانت تزين شعرها ، وأصابها حزن شديد لدرجة أن المواقم بأكملها قد حزن لحزنها • ولم يعجب ذلك الفرعون ، فإرسال يستدعى جاجا ام عنخ من جديد • وها هو ساحرنا يبدأ عمله : فنطق ببضع كلمات سحرية أدت الى وضع أحد نصفى مياه البحيرة فوق النصف الآخر ، ووجد الجوهرة التى كانت راقدة فوق شقفة ، وتوجه لاحتضارها من أجل ارجاعها لمصاحبتها • وكان ارتفاع المياه فى منتصف البحيرة يبلغ حوالى اثنى عشر ذراعاً ، فأصبح ارتفاعه لا يقل عن أربعة وعشرين ، حيث أن البحيرة قد طويت على نفسها • ونطق الساحر ثانية ببضع كلمات ، فأرجع مياه البحيرة الى حالتها الأصلية • فعادت الابلتسامة الى وجه الجارية الجميلة ، وكذلك لرفيقاتها ، وأثلج ذلك قلب الفرعون « سنفرؤ » الى حد كبير • فحتى قبل أن يقوم « موسى » بشق مياه البحر الأحمر ، ها نحن نرى أن سحرة مصر كانوا يعرفون كيف يقومون - على الأقل فى القصص والحكايات - بمغامرات خارقة للمادة » (٤٧) •

وكما هو غالباً فى القصص والحكايات ، تتوارى خلف هذه القصة ايماءة ميثولوجية ، وهى هنا تتعلق بأسطورة

حتحور التى فقدت حلية احدى صفائرها ، فمن المعروف أن « الحلى التى على هيئة سمكة كانت غالبا ما تزين صفائر النساء » (٤٨) .

أما القصة الرابعة فهى تثير اهتمامنا بصفة خاصة . وتقول ان أحد أبناء الملك خوفو قد اقترح عليه أن يلاحظ بعينيه المعجزات التى يمكن أن يقوم بها أحد السحرة ، حيث قال له : « انك حتى الآن قد استمعت لأمثلة لما استطاع أن يقوم به بعض من توفوا من السحرة ، وبذا فلا يمكن والحال هكذا ، أن تميز الحقيقة من الخداع . ولكن يوجد ، ابان حكم جلالتك ، فى عصركم حاليا ، شخص لا تعرفه ، وهو ساحر عظيم » (٤٩) . ولم يوصف هذا الشخص باعتباره كاهنا مرتلا ولكن مجرد انسان من العامة . ولم تحدد وظائفه مطلقا . ولا شك أبدا ، فى أنه يتمتع بمقدرة خارقة للعادة ، ومع ذلك ، فسوف نجد أنه قد عارض الملك العظيم خوفو . فان هذا الملك قد طلب منه أن يرجع رأسا مقطوعا الى مكانه ، وفقا لما اقترحه عليه ابنه . فأكد ساحرنا هذا ، المدعو جدى ، ما قاله الأمير : « وبذا قال جلالته : فليحضر السجين من السجى ، بعد أن يتم قتله » . ولكن جدى أجاب : « لا ، ليس بشرا يا مولاي ، فمن الممنوع أن يفعل ذلك فى القطيع المقدس (الخاص بالاله) » (٥٠) . وقام الساحر بعرض مواهبه من خلال أوزة قطع رأسها .

وهذا الخلاف الدقيق بين الملك والساحر يظهر شيئا من النقد الضمنى ضد شراسة خوفو . وبشكل أو بآخر ، نجد أن « جدى » يجعل من نفسه لسان حال الرعايا ، وبالفعل فان التقاليد السائدة فى القصص الشعبية بمصر الفرعونية ،

«عزور الملوك» في صورة غير محببة على الاطلاق» (٥١) .
 «لما أن الملك يبدو في صورة باهتة الى حد ما ، عاجزا عن
 اللبؤ بمستقبل قد يكون فيه فناء للأمة التي يمثلها» .
 «اما هذا الشخص المتواضع الحال ، جدى ، فيفضل موهبته
 وبصيرته الثاقبة ، ينبئه بالأحداث» . جملة القول ، أن
 «لمدرة الفرعون تبدو منعدمة أمام انسان بسيط من العامة
 «يحتج بمقدرة خارقة للمعتاد» (٥٢) .

بردية فاندييه

الساحر مري رع

هناك صفحتان بأحد النصوص التي ترجع إلى عصر
 ارماسة ، تبين لنا الأعمال الخارقة التي قام بها قائد يدعى
 مري رع (٥٣) . ووفقا لما تبقى من ذلك النص ، نرى أن
 الأمر يتعلق بصراع بين أحد الالهة وبين الصقر الالهى الذى
 صرع فى نهاية الأمر . فالاله قد تلقى مساعدة القائد الذى
 «ملك المعرفة السحرية» .

وهنا نرى أن المسافات قد ألغيت بين القائد وبين الاله .
 وهذا أمر واضح .

وهناك حالة مماثلة نجدها فى بردية فاندييه . ففي
 نصوص هذه البردية نجد أن مري رع مازال يحمل لقب قائد
 مضافا اليه لقب «حرى تب» ولقب كاتب ، الذى يعتبر هنا
 لقباً فخرياً ، لا لقباً فعلياً (٥٤) . وقيل ان هذا القائد كان
 يمشى خلال حقبة حكم فرعون يدعى سيسيبك ، لم تحط به
 علما حتى الآن . وكان هذا الكاتب الساحر يملك
 قدرات عظيمة ولكن السحرة الملكيين أرادوا ألا يكشفوا

للملك عن وجوده • ولا شك أن ذلك يرجع الى مشاعر الغيرة المهنية لديهم • ولكن ها هو الفرعون يقع فريسة لمرض شديد • ووفقا لما بدا عليه من أعراض فقد أقصحت الكتب بأنه هالك لا محالة • فأعلن السحرة المحيطون به أنهم عاجزون عن انقاذه • لأنهم يجهلون كيفية علاج داءه • فاستلزم الأمر الالتجاء الى مري رع • وعندما مثل هذا الساحر الشاب أمام الملك ، أخبره بأنه يستطيع أن يمد في حياته ، ولكنه في هذه الحالة سوف يموت هو نفسه • وحاول الملك أن يقنع مري رع بالموت حيث صور له المزايا والتكريم اللذين سوف يحظى بهما بعد ذلك ، وأيضا كافة العطايا والمنح التي سوف تتمتع بها عائلته • وبعد الكثير من التردد ، وافق أخيرا مري رع • ووعدته الملك بالعناية بزوجته ورعايتها بعد وفاته • وخلاف ذلك ، فقد طلب مري رع أيضا أن يصعبه أبناء السحرة الذيق أساءوا معاملته الى العالم الآخر • ووافق سيسيبك على ذلك • وبذا ، فإن هؤلاء الأبناء ، سوف يقومون في العالم الآخر بنفس الدور الذي لعبه مري رع تجاه الملك • ثم جاء وقت الاعداد اللازم من أجل الرحيل الى عالم الموتى • وبعد عدة مراحل مختلفة ، وصل مري رع أخيرا الى هناك ، حيث قابل العديد من الأرباب • وتلقى مساعدة من حتحور ، ولكنه لم يحصل من الاله الأعظم الحي على إذن بالرجوع الى عالم الأحياء • وعلم مري رع بأن الملك قد تزوج من زوجته وأمر بقتل ابنه وفقا لأوامر سحرته • هنا وقع حدث خارق ، اذ قام مري رع بصنع انسان من الطين ، واستعان به من أجل أن ينتقم من السحرة • وبالفعل قضى عليهم الفرعون في هليوبوليس • وحالما انتهى من مهمته ، عاد الانسان الطيني الى عالم الموتى من أجل أن يحيط

مرى رع علما بما فعله • ولكن ذلك لم يعجب الاله الأعظم
الحى فى العالم الآخر •

ويبدو هذا الجزء من الوثيقة مليئا بالفجوات
والثغرات ، وفى نهاية الأمر ، يبدو أن مرى رع قد رجع الى
الأرض • وتبدو النهاية مهلهلة للغاية ، لدرجة لا تسمح
بتوضيحها بشكل مؤكد •

ويدون شك فان مغامرات مرى رع الخارقة تثير
انتباهنا ، بالاضافة الى سوء تصرف الفرعون • ولذلك ،
فان مرى رع وهو فى العالم الآخر ، سأل الاله الأعظم الحى
من أحوال المملكة • ومن خلال الاجابة ، يلاحظ أن المعابد
مزدهرة ، ولكن المصريين يعانون من الفقر • وباستثناء
بعض الثغرات التى تشوه هذا النص ، يتبين بوضوح أن
الشعب ، والضعفاء بصفة خاصة ، يعيشون فى تعاسة فى
هذا البلد • ورغم أن الاله الأعظم الحى لم يعلق عندما عرف
أن المعابد تنعم بالثراء ، فانه انفعل بشدة عندما علم
باللامساواة الاجتماعية (٥٥) • وعلى حد قول عالم المصريات
الفرنسى بوزنير ، فان هذه الأحوال تتطابق مع أواخر عصر
الرعامسة ، أو مع العهد التى تلتها (٥٦) •

وفى هذه القصة التى تتميز بالأصالة والتفرد تتراكب
حكايتان معا : الأولى عن العلاقة بين السحرة ومرى رع ،
والثانية عن العلاقة بين الملك ومرى رع • ولم يكن مرى رع
هو الساحر البارع الوحيد خلال عصر الرعامسة الذى لمع
وتألق فى مجال الآداب •

الساحر خع ام واس

وحكايات ستنى

ان الصيغ السحرية التى يتكون منها الفصل (١٦٧) « بكتاب الموتى » ، قد كتبت خلال الدولة الحديثة ، وهى تتشابه مع صيغ الفصل (١٦٦) ، وبذا فهى تتضمن بعض التشابهات مع بردية هاريس السحرية التى ترجع الى الأسرة التاسعة عشرة ، واذا كانت صيغ الفصل (١٦٦) قد وجهت الى رمسيس الثانى ، فان صيغ الفصل (١٦٧) كانت مكتوبة على بعض الأواني التى وجدها الساحر والابن الملكى خع ام واس تحت رأس مومياء بقرب منف * ومن المعروف أن « خع ام واس » بن رمسيس الثانى كان كبيرا للكهنة .

وقبل ذلك ، ربما كانت هذه الصيغ قد وجدت واستعملت كتعويدة شخصية بواسطة كاتب الملك ورئيس المرتلين – أمتحتب بن حابو ، الصديق المقرب لدى أمتحتب الثالث . وربما تكون هذه الايماءة الثانية مشوبة بشيء من الدعاية الماكرة ، أما الأولى ، فربما تكون صادقة بصفة عامة خاصة اذا أمعنا النظر فى فضول خع ام واس تجاه الآثار ، وهى تدلنا على الأقل الى الحقبة التى أصبحت فيها الصيغ السحرية من الأمور الدارجة . على أية حال ، فان هناك نصا من عصر الدولة الحديثة ، يؤكد براعة ومهارة شخصيتين عاشتا خلال تلك الحقبة وبقيتا ذائعتى الصيت لمهارتهما فى العلوم السحرية (٥٧) .

ويعتبر الأمير خع ام واس الشخصية الرئيسية في
القصتين السعیدتين اللتين سنذكرهما الآن ، حيث يظهر
باسم ستنى وهو أصلاً لقب لكبير كهنة منف (٥٨) .

ولقد عثر على أولى هاتين القصتين في دير المدينة بغرب
مأتمة ، ويرجع تاريخها الى القرن الثالث قبل الميلاد
(ص ١) ، أما القصة الثانية فيرجع تاريخها الى القرن
الثاني (ستنى ٢) .

ومما يؤسف له أن بداية (ستنى ١) تبدو غير مكتملة .
ومع ذلك ، فمن الممكن إعادة ترتيبها كما يلي :



الاه بر خع ام واس بن
رعمسيس الثاني * وقد
قال هذا في فترة صباه ،
وكان يدعى من راسه « صغيرة
الطولة » .

كان الأمير خيم ام واس يهوى قراءة النصوص القديمة ويهتم بالعلوم الخفية الخاصة بالسحر ، ولهذا كان يمضى وقته مع الكتابات القديمة وفى جمع المخطوطات . وفى ذات يوم علم أن كتابا سحريا قد كتبه الاله تحوت نفسه بيده يوجد فى مقبرة الأمير نانفر كا بتاح فى منف ، وقطعا أراد ستنى أن يمتلكه ، ولكن نانفر كا بتاح وزوجته أهوريت حاولا منعه من ذلك ، ولم تكن أهوريت وابنتها مدفونين فى منف ولكن فى « قفط » المدينة النائية ، ولكن هذا لم يمنع أهوريت مطلقا من انقاذ زوجها ، وحاولت أن تجعل ستنى يتخلى عن غرضه فحككت له عن كافة المصائب والمحن التى حدثت لهم بسبب هذا الكتاب الخارق للعادة . وقالت له : ولكن ، عندما قام نانفر كا بتاح « باخراج الكتاب من الصندوق الذهبى ، ورتل احدى صيغه التى كانت مدونة به : سحر السماء ، والأرض ، وعالم الظلام ، والجبال والبحار ، وعرف كل ما تقوله الطيور فى السماء ، والسماك فى الماء ، ورباعيات الأرجل فى الجبل ، ثم رتل الصيغة الثانية بهذا الكتاب ، فرأى السماء وهى ترتفع إلى أعلى ومعها دورة الآلهة ، والقمر وهو يبرز ، والكواكب فى كامل هيئتها ، ومشاهد الأسماك فى الأعماق ، فقد كانت هناك قوى سماوية تحلق أعلى المياه من فوقهم . . . » (٥٩) . ومع ذلك ، فقد لاقى نانفر كا بتاح وأسرته حتفهم بسبب هذا الكتاب الخارق .

ورغم ذلك فقد أصر ستنى على موقفه . وهنا اقترح عليه نانفر كا بتاح أن يلعبا معا لعبة مصرية من أجل أن يحصل

الى الكتاب • وكان ستنى ، كلما خسر جولة ، يزداد انفراسا الى الارض ، وعند الجولة الثالثة كان قد انفرس فى الارض حتى اذنيه • • • ولكنه استطاع ان يخرج من هذا المارق بفضل بعض تعاويذه وكتابات السحرية ، وفى نهاية الامر ، استولى على الكتاب بالرغم من كل تحذيرات نانفر الاباح •

وبعد مضي بعض الوقت ، تقابل ستنى مع تابويو الجميلة الفائقة الثراء • ووقع تحت سحرها ، فانتهى به الامر الى منحها كافة ممتلكاته ، لدرجة أنه قد وصل به الامر الى قتل آبائه • ولكن لحسن الحظ ، لم يكن ذلك سوى حلم مزعج • وأعلمه الملك بمدى الخطر الذى يتعرض له باحتفاظه بهذا الكتاب أكثر من ذلك ، فقام ستنى بارجاعه الى نانفر كابتاح ثانية ، وهو ممسك بمذراة وعصاة فى يده ، وقد ثبت بعض النيران المشتعلة فوق رأسه •

وتبدو قصة (ستنى ٢) مليئة بالسحر والعجائب أيضا • فقد كان ستنى وزوجته يفتقران الى وريث لهما ، ولكن ، فى نهاية الامر استطاعا بفضل معجزة أحد الأرباب ، أن ينجبا ابنا ، هو سى أوزير ، ومنذ نعومة أظفاره ، كان هذا الطفل يبدى مواهب غير عادية ، ومنذ وقت مبكر ، قرأ المخطوطات مع كنية « بيت الحياة » الخاص بمعبد بتاح •

وذات يوم ، اصطحب ابنه الى العالم الاخر من أجل أن يريه القدر المقدر للانسان العادل أو الشرير ، سواء كان غنيا أو فقيرا خلال حياته الدنيوية •

ولكن ها هو ملك النوبة قد القى بالتحدى فى وجه فرعون مصر ، وقبل سى أوزير التحدى ، واستطاع أن يقرأ نصا مكتوبا على ورقة بردى ملفوفة ومشمعة بنختم أحضره أحد مبعوثى بلاط ملك النوبة ، ويقول هذا النص : ان صراعا دار بين ساحر توبى يدعى « حور » بن بانحسى ، وبين ساحر مصرى ، يدعى حور بن بانحسى أيضا ، خلال حكم تحتمس الثالث بالأسرة الثامنة عشرة • وخسر الساحر النبوى هذا الصراع ، ولكنه أقسم بأنه سوف يعود بعد ذلك بـ ١٥٠٠ عام من أجل أن ينتقم ، ومضت هذه السنوات ، وتبين أن مبعوث الملك النبوى هو « حور » نفسه ابن المرأة النوبية ، وأن سى أوزير هو تجسيد للساحر « حور » بن بانحسى ، وفى نهاية هذا الصراع الهائل ، استطاع سى أوزير أن يقضى على عدوه ثم اختفى ••

وفى نهاية الأمر ، ومن أجل مواساة ستنى الذى غمره الحزن ، أرسل له بعد ذلك يابئ جديد •

ومن المحتمل أن ساحرا يدعى « حور » بانحسى ، قد وجد فعلا •

الساحر فى العصر اليونانى الرومانى

سبق أن رأينا أنه مع المستحيل تمييز فئة معينة من « السحرة » ، بل ان هناك بعض ذوى العلم يمارسون مختلف الوظائف مثل وخليفة الكاهن ، والكاتب ، والطبيب ، الخ • وفى الحقبة المتأخرة كانت صفة النقاء والطهر تحتل مكانة هامة ، وتلعب دورا يتزايد فى ضخامته خاصة أن مهنة

الساحر تتمركز بصفة خاصة على المعبد والاتصال شبه الدائم
بالآلهة .

وما هي ذى الشهادة المباشرة التى يقدمها شارمو ،
الذى كان كاهنا فى معبد « نيرون » ، وهى شهادة قام بنقلها
أورفير (٦٠) :

« فى البحث الذى قدمه شارمو عن الكهنة المصريين ،
قال عنهم انهم يعتبرون فلاسفة أيضا . قال شارمو انهم قد
اختاروا المعابد لتكون بمثابة مكان للتفلسف ، فهم يتبعون
تقليدا يقومون من خلاله بالعيش بجوار هياكل المعابد ،
ومثل هذا الجوار يعطيهم دفعة من أجل التأمل ،
وبالإضافة لذلك ، فهم يجدون هناك الأمن والأمان ، فان
الفداسة الربانية تحميهم ، والجميع يبجلون هؤلاء
الفلاسفة باعتبارهم مخلوقات مقدسة . جملة القول هم
يعيشون هناك فى سلام ، ولا يكون لهم أى اتصال بالعالم
الا فى مناسبات التأيين والأعياد . فتقريبا ، خلال جميع
الأيام العادية ، لا يسمح للدنيويين بدخول المعابد ، اذ
لا يسمح بالدخول اليها الا فى حالة نقاء وظهره كاملة وبعد
الكثير من التقشف وحرمان الذات ، فذلك هو قانون سائد
فى كافة معابد مصر . فهؤلاء الكهنة قد تغلوا عن كافة
الأنشطة الدنيوية ، وعن أى عمل مريب ، وانكبوا كلية
على التأمل وعلى رؤية الأمور الربانية . وهذه الرؤية
الربانية هى التى تجعلهم مقدسين وتتيح لهم حياة هادئة

وقلما يأكلون الخبز في أوقات الصيام • وفي الأوقات التي لا يصومون فيها يقومون بفمس طرف مأكولاتهم في مسحوق نبات الزوفاء (نبات طبي معمر) ، فهم يعتقدون أنه يشفى عليهم قوة وجلدا •

وهم يمتنعون عن تناول الزيوت ، أو على الأقل البعض منها بصفة عامة • ولو اضطروا الى استعمالها أحيانا مع الخضراوات ، فيقدر يسير جدا ، ومن أجل تلطيف الطعم فقط • وكافة الأطعمة والمشروبات الواردة من دول أخرى غير مصر ، يمنهم القانون الديني من استعمالها ، ولا شك أن مثل هذا المنع والتحریم هو بمثابة سد يحميهم من حياة التنعيم والرفاهية • وحتى بالنسبة لمنتجات مصر نفسها يمتنعون عن الكثير منها : فالأسماك كلها محرمة عليهم ، أما رباعيات الأرجل فيمتنعون منها عن ذوات الحافر غير المشقوق أو المنعدمة الحوافر ، أو المدينة القرون ، ومن الطيور يمتنعون عن تلك التي تتناول الجيفة • والكثيرون منهم يمتنعون كلية عن تناول كل ذي روح ، وفي أوقات الصيام يمتنع الجميع عنها لدرجة أنهم يرفضون تناول مجرد بيضة واحدة • وحتى الحيوانات المباحة لا يتناولونها عادة الا بقيود : فهم يرفضون تناول لحوم اناث العجول ، ومن العجول الذكور لا يتناولون لحوم التوائم ، أو تلك التي على أجسامها بقع ما ، أو التي يبدو جلدها غير متجانس اللون ، أو ذوات الشكل غير المعتاد ، أو تلك التي تتشابه مع معبوداتهم بأي شكل كان ، أو الحيوانات العوراء ، أو التي تحنى رأسها مثل البشر • انها عديدة جدا تلك التعقيدات المتعلقة بالحيوانات التي ينتهجها هؤلاء المسلمون

• بالموشوسفراجست « moschosphragistes - انها كثيرة لدرجة انها من الممكن أن تملأ كتباً متخصصة .
والأكثر تدقيقاً من ذلك هي التعليمات الخاصة بالمجنحات ، فعلى سبيل المثال يحرمون على أنفسهم اكل الحمام ، فهم يرون أن هذا الطائر ربما قد يخضع لفساد الصقور ، التي تتركه ينطلق بعد ذلك وتسمح له بالفرار في مقابل هذا الالتعام ، وحتى لا يقعون بطريق الخطأ غير المقصود على حمامة قد لوثت بهذه الطريقة ، فهم يمتنعون عن النوع بأكمله . ومن هذه التعليمات الدينية ما هو سائد بصفة عامة ، ومنها ما يختص ببعض الكهنة دون البعض الآخر وفقاً لدرجاتهم الكهنوتية ووفقاً لنوع الاله المعبود .

وهناك أيام للتطهير تسبق كل مرة يقومون فيها بشعائر دينية ، هذه الأيام يجب ألا تقل أبداً عن سبعة أيام ، وقد تصل عند بعض الكهنة الى اثنين وأربعين يوماً أو تزيد ، يقومون خلالها بالامتناع عن تناول أى غذاء له روح ، وعن كل خضراوات وأوراق خضراء ، ويجب عليهم بصفة خاصة الابتعاد عن أى لقاء جسدى مع المرأة ، وأريد هنا أن أشير الى تحريم العلاقات الشاذة ، فان ذلك لا يحدث مطلقاً حتى في الأوقات العادية . انهم يفتسلون ثلاث مرات في اليوم بالماء البارد : عند استيقاظهم من النوم ، وقبل الوجبة الرئيسية ، وقبل النوم . وإذا حدث لهم نزول المتى أثناء النوم ، فهم يتطهرون منه على الفور بالاستحمام ، وهم لا يستعملون أبداً سوى الماء البارد ، ولكن غير المثلج .

وقد صنع مرقدهم من جريد النخل ، وهم يسمونه « باييس » . أما الوسادة ، فهي عبارة عن قطعة من الخشب ناعمة تماما ، على شكل نصف أسطوانى . وهم طوال حياتهم يدرّبون أنفسهم على العطش ، والجوع ، والتكشف .

ومما يؤكد عفتهم وطهارتهم ، انهم بدون استعمال ثنائى أو تعاويذ ، يعيشون بدون أمراض ، كلهم حيوية ، ويتمتعون بقوة ونشاط ، ومع ذلك ، فانهم خلال اقامة الشعائر المقدسة يقومون بمهام ثقيلة الوطء وأعمال تتعدى القوى المتوسطة . ويمضون لياليهم فى مراقبة الأمور السماوية ، وأحيانا بعض الأعمال الدينية ، ويمضون يومهم فى أداء الخدمة الالهية التى تتضمن أداء التراتيل من أجل الآلهة ، أربع مرات : عند الفجر ، وفى وقت الغروب ، وعندما تتوسط الشمس كبد السماء ، وعندما تميل نحو الغروب . وهم يمضون بقية وقتهم فى دراسة الحساب والهندسة ، فهم اما يعملون أو يدرسون أو يقومون ببعض الأبحاث ، جملة القول ، هم ينغمسون كلية فى تلقى العلوم النافعة .

وهم يفعلون ذلك أيضا خلال ليالى الشتاء ، حيث يسهرون على أعمال أدبية ، لا يعبأون بأية مكاسب مادية ، ولا يرهقون أنفسهم بالنفقات الباهظة والمطالب القاحلة . وهذا الجهد الذى لا يكل ولا يتوقف هو دليل على مثابرتهم ، وهذا التجرد من الشهوات يدل على تعمقهم . ويعتبر الابحار بعيدا عن مصر بالنسبة لهم بمثابة أكثر الأمور كفرا والحادا ، فهم يخشون من رفاهية موائد الأطمعة الأجنبية وتقاليدها الدول الأخرى ، ولا يسمح بهذه الرحلات الا ، على حد قولهم ،

أما يضطرون للسفر للخارج لمطالبات المملكة • وهم يركزون تركيزا كبيرا على الوفاء للمعرف والتقاليد ؛ وإذا ثبت أنهم قد أخلوا بهذا الأمر ولو بقدر ضئيل جدا ، فسرعان ما يتم طردهم من المعابد •

ولا شك أن الدراسة الفعلية للفلسفة ، يختص بها الرسل ، وكتبة المعبد ، وكذلك المكلفون بتحديد الوقت ، أما الكهنة الآخرون ، من مشرفين ، وخدم المعبد ، وخدم الالهة ، فهم يمارسون نفس الشعائر الخاصة بالتطهر أيضا بكل صرامة ودقة • • •

ولا شك أن البحث الذى قدمه « شارمو » بحث هام ، ولكن علينا ألا ننسى أن شارمو الاسكندرى قد تشبع بالثقافة الاغريقية •

وحقيقة الأمر ، أن الثقافة الاغريقية التقليدية قد مرت على ما يبدو بأزمة حوالى القرن الثانى الميلادى ، مما جعل المثقفين اليونانيين يتجهون وقتئذ نحو الشعائر الشرقية •

« فمن أين عساها هذه الرفعة وعلو الشأن التى يتميز بها رجال الدين الشرقيون ؟ • • كيف عساهم ، على مدى المصور القديمة ، قد ملكوا زمام الخبايا والأسرار ؟ ومهما نظرنا اليه باعتباره شعبا بدائيا ، فمن السهل أن نعرف لماذا تفوق الشعب المصرى على الشعب الاغريقى : ان كهنة مصر ، وفلاسفة الشرق ، يعيشون حياة كلها طهر ونقاء ،

مما يقربهم الى الاله . فهذه هي السبل الأكثر حميمية ،
التي سمحت ، على حد قول ارتوب « Arnobe » ، للشرقيين بأن
يروا ويعرفوا الاله الحق » (٦١) .

لقد أصبحت الاسكندرية بمثابة ملتقى عام بكل معنى
الكلمة . وهناك نشأ الكاتب « شارمو » وترعرع ، وبذا
يجدر تأويل كلامه بشيء من النقد . ولكننا مع الكاتب
« لوسيان » سوف نجد أنفسنا نندفع بشدة نحو ما هو عجيب
وخرافي الى أقصى مدى . فهذا المؤلف يصف لنا اللقاء الذي
قام به بطله « أوقراطس » مع الساحر فوق إحدى السفن
وهو عائد من « طيبة » ، حيث كان قد ذهب من أجل أن يستمع
الى « الشدو » الشجى الذى يطلقه التمثال العملاق ممنون .
وتجدر الإشارة أنه من خلال النص ، لم يوصف « بنكراتس » ،
الساحر ، باعتباره ساحرا من هليوبوليس ، مثلما ورد
« بنكراتس » فى البرديات السحرية الاغريقية ، ولكنه
وصف باعتباره مواطنا من منف .

« عند صعود أعالي النهر ، وجدت بين المسافرين أحد
مواطني منف ، واحد من هؤلاء الكتبة المتدينين ، رجل رائع
بما لديه من معرفة وعلم ، عنده المام تام بعتيدة المصريين ،
بل يقال انه قد أمضى حوالى ثلاثة وعشرين عاما فى مهابد
تحت الأرض ، حيث كانت ايزيس تلقنه أصول السحر .

وهنا صاح أحد الحاضرين قائلا : انه بنكراتس الذى
تتحدث عنه ، انه أستاذى ، رجل متديع ، حليق ، يرتدى

أرأيت من الكتان ، مفكر ، يتحدث الاغريقية ولكن لا يجيدها ،
 ما ويل القامة ، أفطس الأنف ، غليظ الشفتين ، نحيف
 الساقين . .

فاجاب « أوقراطس » : انه هو بعينه ، انه فعلا
 الكراتس . .

« لم أكن أعرف حقيقة هذا الرجل من قبل ، ولكن
 رؤيته ، فى كل مرة تلقى فيها السفينة الهلب ، وهو
 يقوم بمعجزات فى أثر معجزات ، ويصفه خاصة وهو يركب
 مهور التماسيح ويسبح فى الماء مع الوحوش التى كانت
 تمنى أمامه وتتملقه بهز ذيلها ، سلمت بأنه انسان مقدس ،
 ومفضل بعض المودة والمجاملة أصبحت رفيقا له ، وتعمقت
 فى خصوصيته لدرجة أنه قد نقل الى كل أسرار . وفى نهاية
 الأمر ، اتفق معى على أن أترك جميع خدمى فى منف وأن
 أتبعه ، بمفردى ، قائلا لى اننا لن نعدم أناسا يخدموننا .
 ومنذ ذاك الحين ، عشنا بهذا الأسلوب .

وعندما وصلنا الى أخذ النزل ، أخذ هذا الرجل حاجزة
 الباب ، أو ربما يد مقشاة ، أو مدقا ، وكساها ببعض الملابس
 ونطق عليها بعض العبارات السحرية ، فاذا بها تسير ،
 واعتقد الجميع أن ذلك انسان ، وكان هذا الشيء يذهب
 لاستخراج المياه من البشر ، ويأتى لنا بمؤنتنا ، ويقوم
 بأعدادها ، ويخدمنا فى كافة النواحي بكل مقدرة ،

ويقوم بمشترياتنا • وبعد كل ذلك ، عندما لا يكون الساحر فى حاجة الى خدماته ، كان يعيده الى حالته الأصلية كيد مكنسة ، أو كمدق ، حيث يتلو عليه صيغة سحرية أخرى ! ولقد كنت أتوق الى معرفة هذا السر ، ولكننى لم أستطع أن أعرفه منه ، لقد كان غيورا عليه ، بالرغم من أنه كان يكشف لى تماما كل شيء • ولكن ، فى ذات يوم ، اختبأت خفية فى أحد الأركان المظلمة وسمعت الكلمة السحرية دون أن يتنبه هو لذلك • وكانت كلمة مكونة من ثلاثة حروف • وبعد ذلك خرج الى الساحة ، بعد أن أصدر أوامره للمدق بما يجب أن يقوم به •

وفى اليوم التالى ، ذهب الساحر الى الساحة من أجل بعض الأعمال ، فأخذت المدق ، وألبسته بعض الملابس كما فعل المصرى ، ونطقت بالحروف الثلاثة وأمرته بأن يحضر بعض المياه • وعندما ملأ الجرة وأحضرها الى ، قلت له : « كفى ، لا تحضر ماء بعد ذلك وارجع الى حالتك كمدق » ولكنه لم يطعنى ، وأخذ يحضر ماء بشكل مستمر ، لدرجة جعلت بيتنا يفرق فى الماء • وأصابتنى حيرة شديدة ، فقد كنت أخشى أن يفضب على « بنكراتس » عند عودته ، وهذا هو ما حدث بالفعل • ولقد تناولت فأسا وقسمت المدق الى جزأين ، ولكن كل واحد من الجزأين ، أخذ جرتين ، وذهب لاحضار مزيد من المياه ، وبدلا من حمل واحد ، أصبح لدى اثنين •

وهنا ، حضر « بنكراتس » ، وعرف حقيقة ما حدث • وحول حمالى المياه الى قطعتين من الخشب كما كانا قبل أن

سحرا ، ولكنه تركنى بدون أن أدري ، واختفى الى حيث
لا أعلم . . . »

ولا شك أننا سوف نجد فى هذه القصة النموذج الأصلي
للقصة « صبى الساحر » (٦٢) . وسوف نلاحظ أن «لوسيان»
قد جعل الساحر - كاتبا وعالما .

وفى العصور اليونانية الرومانية ، كانت
استشارة أحد الموتى تمثل استشارة الاله . وهناك نص
يرجع تاريخه الى القرن الأول بعد الميلاد يقول ذلك بكل
وضوح وجلاء ، ويحكى أن أحد الأطباء ببلدة ترايس
(ايرت حاليا) بتركيا Tralles يدعى « تيسالوس » أراد
أن يدرس علوم الفلك ، ويزداد معرفة باستعمال النباتات ،
فتوجه الى أحد الكهنة المصريين الذى كان يقيم فى
ديوسبوليس (طيبة) ، والذى اقترح عليه أن يتحادث كما
يرغب ، مع شبح أحد الموتى أو مع أحد الآلهة ، واختار
تيسالوس أن يتحادث مع اسكليبيوس الذى هو ايمحتب
المؤله :

« من تيسالوس الى قيصر أوغسطس ، سلاما . . . سيدى
قيصر أوغسطس ، لقد حاول الكثيرون خلال سنى حياتهم
أن يكشفوا عن سر الكثير من الأمور العجيبة ، ولكن لم
يستطع أحد بعد أن يصل الى غايته ، بسبب ما قد يخيم على
عقله من ظلمات محتومة . . . »

ولقد وصلت الى ديوسبوليس (طيبة) ، أى العاصمة
الأكثر عراقة فى مصر ، والتي تتضمن عددا كبيرا من المعابد ،
وأقيمت بها . لقد كان هناك بالفعل كهنة يلمون بالآداب وعلماء
متخصصون فى العلوم كافة ، وبعضى الوقت ، كانت أواصر

صداقتى مع الكهنة تتزايد باستمرار ، ولقد سألتهم ذات يوم عما اذا كان قد تبقى شيء من القوة الفعلية للسحر ، وهنا لاحظت أن معظمهم قد امتعضوا لجسارتي وتفكيرى فى مثل هذه الأمور ، ومع ذلك ، فإن أحدهم ، وكان يوحى بالثقة لوقاره وسنه المتقدمة ، لم يخذل صداقتى له ، وأكد لى بأنه يملك القوة التى تمكنه من تبين أحد الرؤوس بواسطة حوض مملوء بالمياه .

وفى اليوم الثالث للصوم خرجت منذ الفجر وتوجهت لتحية الكاهن ، وكان قد أعد حجرة نظيفة تماما بكل ما يلزم من أجل الاستشارة . أما أنا من ناحيتى ، فقد احتطت وتحسبت ، وأحضرت معى ، دون أن أخبر الكاهن بذلك ، بعض الورق والعبر لكتابة أية ملاحظات اذا لزم الأمر ، لما سوف يقال . سألتنى الكاهن عما اذا كنت أريد التحدث مع شبح واحد من الأموات أو مع اله من الآلهة ، فأجبته : مع اسكليبيوس (ايمحتب) ، واضفت بأنه سوف يكون مشكورا لأقصى درجة لو أنه تفضل بتركى أتحدث مع الاله على انفراد . ووعدنى بذلك ولكن بدون ترحيب (فقد كانت قسماات وجهه تنبئ عن ذلك فعلا !) ، ولكنه ، فى نهاية الأمر وعدنى بذلك ، وهنا ، أغلق على العجيرة ، بعد أن أمرنى بأن أجلس فى مواجهة العرش الذى سوف يجلس عليه الاله ، وقام باستدعاء أسكليبيوس (ايمحتب) بترتيل بعض الكلمات الغامضة ، ثم خرج وأغلق الباب بالمفتاح ، ومكثت وأنا جالس ، وقد ذهلت تماما عندما رأيت مشهدا خارقا للغاية حينما قام الاله برفع يده اليمنى ، وحيانى : « أيها السعيد تيسالوس ، اليوم يشرفك أحد الآلهة ، وبعدئذ ، عندما يعرفون خبر نجاحك ، فإن البشر سوف يبجلونك مثل

الآلهة . . . فلتسارني عما تريد ، وسوف اجيبك عن طيب
« املر بكل شيء » .

ليس هناك كلام بشري يمكن ان يعبر عن ملامح هذا
الوجه ، ولا روعة الجمال الذي أضفى عليه .

نلاحظ في هذا النص ان الساحر هو احد هؤلاء
الذهنة ، الشغوفين بالآداب والعلوم في كافة التخصصات .

واخيرا تجدر الاشارة الى ساحر مصري هو حرنوفيس (٦٢)
الذي قام بانتقاذ جيوش « مارك أوريل » « Marc Aurèle »

« عندما حاصرها الاعداء ، وافتقرت الى المياه خلال إحدى
الامارك التي وقعت في مورافيا ، حيث استطاع يسحره ان
يسقط الأمطار . وهنا أيضا ، فان هذا الساحر ، وفقا لاحدي
الكتابات التي اكتشفت في مدينة آكيليا Aquilée ، قسب
« مت ب » كاتب المعبد في مصر » . وفي عهد رمسيس
الثاني ، كان الفرعون بفضل فاعلية مقدرته السحرية
يستطيع ان يطلق الرعود ، او على عكس ذلك يجعل الجفاف
ينجم على دولة النحيثيين عن طريق ست اله الرعود
والأمطار (٦٤) .

ان الساحر ، يبدو اذن ، وقبل كل شيء عالما متخصصا
في العلوم الغامضة المبهمة . ونجد ان الحركات الثقافية التي
قامت في بداية العصر المسيحي ، قد عملت على أن تصبح
الشعائر الشرقية ذات شهرة لا مثيل لها من قبل ، واحتلت
الطهارة والاتصال بما هو الهى وربانى مكان الصدارة .
ولا شك أن تأثيرات عديدة قد تمت بفضل مدينة الاسكندرية
التي اعتبرت بمثابة ملتقى طرق ، ولقد ساعد كل ذلك على
خلق مناخ مناسب لتطور الهرمسية ، والمسيحية ، وعلوم
اللاهوت .

الفصل الثانى

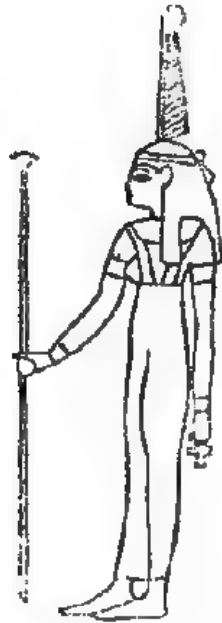
تقنيات السحر

يعتبر السحر المصرى ، قبل كل شىء علما مستمدا من الكتب ، حيث يستعين الساحر بكتب خاصة بالتعاونيد السحرية التى تتطابق مع كل حالة من الحالات ، ويقوم هو نفسه بترتيل هذه التعاويذ ، وهذا ما يعرف بالشعائر الشفهية ، وعادة فان هذه التعاويذ التى تتلى تتبعها أمور يجب أن تفعل ، وهى الشعائر العملية ، وفى بعض الأحيان ، يستعين الساحر بجسم وسيط حيث يضيف عليه حياة مؤقتة (١) .

الترحيل

يعتبر الترحيل التقنية الأساسية التى يعتمد عليها الساحر ، والأمر يتعلق هنا بترحيل وضع أو حالة معينة يعيشها المريض الى عالم الآلهة ، فان الجزئية « مى » بمعنى « مثل » ، تلعب هنا دورا هاما للغاية ، فعلى سبيل المثال ، يكون المريض قد لدغه ثعبان « مثل » حورس عندما لدغ فى الجبل ، وبذا يشرك الآلهة فى نفس الحدث الذى يعيشه المريض .

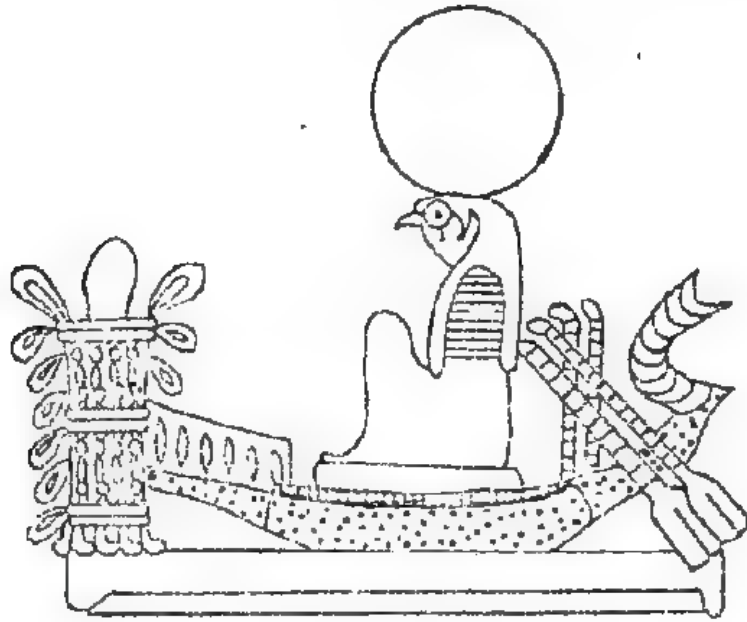
وكبداية ، هناك الحدث المخل بالنظام ، وليكن لدغة
مقرب ، فهو يعمل على عرقلة النظام الطبيعي للأمور
(ماعت) ، ونظريا ، كان يجب ألا يحدث .



ماعت أو التوازن اللازم من أجل مسيرة العالم .

ولهذا تعتبر هذه الأشياء أجند مظاهر القوى السلبية
التي تهدد النظام القائم ، وأول ما يجب أن يفعله الساحر
هنا هو أن يقوم بجعل الحدث عاديا ، أو بالتحديد يجعله
مفهوما بواسطة تحويله الى عالم الآلهة . وفي بعض الحالات
عندما يكون التحويل غير ضروري ، فان مجرد القوى
السحرية لدى الساحر تكفي لابعاد الشر . مثل أن يقول
الساحر لاحدى الأرواح الشريرة : « هل حضرت من أجل
تقسا ، هذا الطفل ، لئ أسمع بأن تقبله ! » (٢) .

وبمجرد تحويل الحدث الى عالم الآلهة يتغير الحدث ، ولا يعد بمثابة عنصر مزعج ومشوش وغامض ومطلسم ، فقد تمت هنا مضاماته بحدث قد عرف من قبل في عالم الآلهة وانتهى نهاية سعيدة ، ولهذا فسوف يتحقق الشفاء للمريض كذلك ، وبذا فارجاع الحدث المنفرد المشوش الى النطاق الجماعى ، يمكن التأثير به على نفسية المريض .



صورة للشمس وهي فوق أحد المراكب الطقسية تمخر عباب السماء المعلقة
بعلامة هيروغليفيّة (مسطيل تنتهى حافتاه بدعامين) *

والمظهر الثانى لهذا التحويل هو توريث الآلهة ، فبارجاع هذه الحالة الى الحدث المثالى الخاص بالعالم الالهى ، يرغم الآلهة على اعتبار حالة المريض وكأنها تخصهم مباشرة ، ويمكننا هنا ذكر عبارة قالها « سونثرو » حيث قال : ان الأمر يتعلق هنا « بتضامن اجبارى » * ولكن هل هذه العبارة مناسبة فعلا ؟ يمكننا أن نجيب : « نعم » ، فحيث ان الحدث المعكر المشوش « يهدد » النظام المستقر ، فهو الى

حد ما ، يهدد ايضا النظام الالهي ، وبتحويله الى العالم الالهي ، يمكن ادراك الأسلوب الذي جعله يتحقق .

وهذا أمر لازم للغاية لأن الاختيار هنا يبدو بسيطا : اما ادراك الحدث فيتم تحويله الى عانم الآلهة ، واما عدم تأويله بالمرءة ، وبالتالي قلقلة نظام ادراك العالم عند المصريين أمام المجهول ، مصدر الجزع والقلق .

وخلاف ذلك ، فبإعطاء الحدث توضيحا ما ، فأننا بذلك نعاول الرجوع الى المصدر ، والمنبع الاصلى للحدث المقلق المعكر ، ويمكننا أن نقارن ذلك بظاهرة « تصريف الانفعال النفسى » . فالمعروف أن علم التحليل النفسى يعرف عبارة « تصريف الانفعال النفسى » بأنها : تلك اللحظة الحاسمة فى العلاج حيث يعيش المريض العالة الأصلية بكل جوانبها والتي تعتبر مصدر مرضه ، قبل التغلب نهائيا على هذا المرض . ومن هذا المنطلق يعتبر الساحر « المصريف للانفعال النفسى » (٣) .

يمكننا أن نقول اذن ، ان الساحر ، بشكل ما ، يعتبر بمثابة « مصرف محترف للانفعال النفسى » ويستطيع بالتالى ان يخلق نظاما ما يعمل على توافق كافة عناصر الموقف .

ان الساحر يعمل على ترابط وتماسك با يبدو للوهلة الأولى غير متماسك أو مترابط ، ويعبر عن هذا التماسك والترابط من خلال قصص أو ايماءات ميثولوجية ، تعتبر هى نفسها بمثابة التعبير عن العالم الاجتماعى .

والساحر يقدم مضمونا ، ويعطى معنى ، فهو بمثابة مصدر يرجع اليه . انه يقدم على الفور التفسير النمودجى

الذى يقوم النظام من خلاله - فمن خلال الحدث الأسطورى، يعرف المريض داءه ويستمد امكانية علاجه ، ويمكننا أن نقول ان عمل الساحر لا يقل فى أهميته عن أهمية المجتمع بالنسبة للمريض ، ووجود « المثل » هو وجود اعتبارى ، فغالبا يكتفى بتحويل الموقف الخاص بالمريض الى الأسطورة النموذجية لهذا الموقف -

وما هو ذا مثال بسيط

« سحر من أجل التخلص من الصداع : ان رأس فلان ابن فلانة ، هو رأس أوزيريس أوتوفريس ، الذى وضع فوق رأسه ٣٧٧ ثعبانا الهيا ، تنفث النيران من فمها ، من أجل الابتعاد عن رأس هذا الشخص ابن هذه المرأة ، مثل (مى) رأس أوزيريس » (٤) -

لقد شبه رأس المريض برأس أوزيريس ، فالأمر لا يتعلق هنا بالأذى الذى ضل طريقه ، كما ترجم البعض ذلك (٥) ، ولكن الأمر يتعلق بتحويل فعلى ، يدعم وجود (مى) بمعنى « مثل » -

مختلف « أدوار » الساحر

أحيانا ، لا يتردد الساحر فى الوقوف هو بنفسه على المسرح ليتطابق بالآلهة ، ومثال على ذلك :

« كتاب التعازيم والرقى ضد كل تصريح ضار يحدث فى كافة أجزاء جسم رجل أو امرأة : سلام عليك يا رع ، باسم هذا - الذى - أنجب - أبناءه ، أبناء رع فى السماء ، وأبناء رع فوق الأرض ، وأبناء رع فى الجبل الغربى ،

وابناء رع فى الجبل الشرقى ، وابناء رع فى الجنوب ،
وابناء رع فى الشمال ، لا يوجد سواكم من هم ابناء لرع
حور اختى ، فالتاسوع العظيم هم ابناء رع . وتحوت العظيم
اول ابناء رع ، الذى ينعم على جميع الآلهة بحياة أبدية ،
والذى يهدى من أصحاب المعابد ، الذى قدم الأوجات
كقربان عن طريقى (الساحر) الى صاحبها ، لقد كون
صيفة (خاصة بك) أنت أيها السيلان الضار . ولقد
قضى على تأثير كلماتك ، . . . الخ » (٦) .

وفى هذه الحالة ، فان الساحر ينخرط فى عالم الآلهة ،
وبالتالى فان ذلك يعتبر أيضا وسيلة لتوريط العالم الالهى
فى عملية شفاء المريض .

وهناك وسيلة أخرى أكثر بساطة من أجل توريط
الآلهة ، وهى تركز على جعل كل جزء من جسم الانسان
المريض يتطابق مع أحد الآلهة ، وكانت هذه وسيلة دارجة .

ومثال على ذلك :

« هذه أيضا ايزيس تقف على يمينه فى حين أن تحوت
يقف على شماله . . ان رأسك هو رأس أتوم ، الاله القائم
فى دار حنت ، وحاجبيك هما حاجبا الثعابين ، وعينييك هما
عينا حورمستى . . انهما سخمى وباستت هنا فوق رأسك ،
وأنفك هو أنف حورس . . وأذنيك هما أذنا الرائي
المستمع ، وجبهتك هى جبهة آمون - رع فى المراكب المقدسة
نشمت ، وفمك ملء ب «ماعت» ، وشفتيك هما شفتا بتاح ،
ولسانك هو لسان تحوت ، وحو ، وسيا ، ورقبتك هى رقبة
مينتو ، وحلقك هو حلق الحية المقدسة الأولى عند رع ،

وكتفيك هما كتفا الصقر الحى حورس نفسه ، وذراعيك
 هما مجدافا مركب رع ، وساعديك هما دعائم ثوت
 الأربع ، وأصابعك هي ابرم ل الذهبية لعين رع ، وقلبك هو
 قلب رع حور أختى ، وصدرك هو صدر نيت ، وظهرك هو
 ظهر جب ، ويديك هما يدا حتحور الأولى ، وبطنك هي بطن
 نوت ، الخ . . . » (٧) .

ويرى بعض علماء المصريات ، أن تاليه أجزاء الجسم
 ربما قد انبثقت مصادره من الشعائر الخاصة بالتحنيط ،
 وبذا كان المتوفى ينعم بالحماية لكافة أجزاء جسمه .

وقد اكتشفت بعض النصوص التى تسمى لهذه
 الممارسات منذ عصر نصوص الأهرام ، وهى نصوص جنازية
 تتعلق بتاليه الملك . ثم نجدها وقد استعملت فى نطاق السحر
 من أجل الشفاء أو الحماية . وقد استعملت معها فى أغلب
 الأحيان بعض التماائم والتماويد .

ولا شك أن تماثل أجزاء الجسم مع الآلهة قد استمر
 حتى عهد الكتابات الغنوصية . وهذه الوسيلة أطلق عليها
 اسم «ملوثيزيا» ، وقد عرفت كما يلى (٨) : «ملوثيزيا» هى
 العمل على تطابق أو تواصل جزء من جسم الانسان أو أحد
 مشاعره مع شيطان ما ، وكانت إحدى السبل الدارجة
 الاستعمال من جانب رجال علوم الفلك لاثبات ظاهرة
 التواصل الكونى . وقد استدل الغنوصيون بهذه الوسيلة
 باعتبارها برهاناً يساند نظريتهم الأنثروبوجونية
 anthropogonique : القائلة بأن رب سحر التكوين ، وهو أول
 الآلهة ، قد خلق الانسان «على نفس صورته» (سفر

الكوين ١ - ٢٦) وصنع جسما يتشابه كل عضو من أعضائه
مع كل واحد من مساعديه » .

ويرى المفسر المسيحي أوريجين (٩) ، الذى عاش فى
اوائل عصرنا الحالى : « أن المصريين القدماء كانوا يقسمون
الجسم الى ستة وثلاثين جزءا ، ويضعون كل جزء من هذه
الاجزاء تحت مسئولية أحد الآلهة » ، ويضيف : « و هذا ،
فبالابتهاال لهذه الآلهة فانها تعمل على شفاء امراض
الجسم » . وأسماء الآلهة التى ذكرها أوريجين هى أسماء
الهة دائرة البروج .

ويستطيع الساحر أن يدعى أيضا بأنه يعتبر نفسه
مثابة اله ، بدليل أنه استطاع الالمام بالسحر الذى تمارسه
الالهة . وكما عرفنا فى الفصل السابق (١٠) ، فان
الساحر بفضل معارفه ، يعتبر مساويا لحورس « العليم
بالكلمات » ، وبفضل معارفه ، تصبح له سيطرة على الأفعى
المرنة ويستطيع أن يقضى عليها .

ان المعارف هى أساس السحر ودعامته ، وكما يبين هذا
النص ، فان الالهة هى التى تملك أعظم المعارف الخاصة
بالسحر ، وعموما فان كافة المعارف الخاصة بالسحر تنبثق
من الأصل الالهى . وهكذا ، نجد الساحر وهو يفسر كيف
استطاع الوصول الى هذا العلم . ان الساحر هو الوسيط
الاجبارى بين المريض وبين الآلهة . فان المريض الذى
لا يعرف كيف يفسر داءه يتحتم عليه أن يلجأ الى الساحر ،
فهو الوحيد القادر على تفسير داءه واستخلاص معنى لآلامه .
الاطباء السحرة

ونفس الأمر ينطبق تماما على الطبيب ، ومن هذا
المنطلق ، لا يوجد فى نطاق مصر القديمة أى تمييز بين

السحر والطب . وهذا ما يوضحه النص التمهيدى للبرديات الطبية الرئيسية ، المعروفة باسم ، « برديات ايبرس » :

« لقد خرجت من هليوبوليس مع عظماء المعابد ، الذين يملكون الحماية فى أيديهم ، أرباب الأبدية . وأيضا ، قد خرجت من سايس مع أم الآلهة ، لقد منحونى حمايتهم ، اننى أملك وصفات خلقها « سيد الكون » من أجل أعباد الألم الذى قد يسببه أحد الآلهة أو احدى الالهات ، أو يسببه ميت أو ميتة ، الخ . . . والقائم فى رأسى أنا ، وفى فقراتى أنا ، وفى كتفى أنا ، وفى لحمى ، وفى أعضائى أنا ، ومن أجل عقاب المفتري ، زعيم الذين يتسببون فى الاضطراب بجسدى والمرض فى أعضائى مثل شئ يدخل فى جسدى ، فى رأسى ، فى كتفى ، فى أعضائى . اننى ملك رع ، ولقد قال : أنا الذى سوف أحياه (المريض) من أعدائه . ان تحوت سوف يكون مرشده ، وهو الذى يجعل الكتابات تتكلم وهو الذى وضع كتاب (الوصفات) . انه يشفى الكفاءة على العلماء والأطباء أتباعه ، من أجل أن يشفى من المرض هذا الذى يريده الاله الآن على قيد الحياة » (١١) :

اذن ، فالأطباء هم سحرة يملكون مقدرة منحتها لهم الآلهة ؛ من أجل أن يفسروا ويشفوا بتلاوة صيغ وتقنيات سحرية .

ويكمل النص كما يلى :

« (هذه) الكلمات تقال عندما يوضع دواء ما على أى عضو من الأعضاء المريضة (١٢) لآى شخص ، وهو علاج فعال (منجرب) مرات عديدة » .

اذن ، ليس هناك أى فارق فى الشكل أو المضمون بين سلوك الساحر وسلوك الطبيب •

ومن أجل ذكر مثال آخر ، نستكمل قراءة هذا النص العلبى :

« صيغة من أجل فك أية ضمادات ، لقد خلص من خلص بفضل ايزيس • حورس خلص بفضل ايزيس من الأذى الذى سببه له أخوها ست ، عندما قام بقتل أبيه أوزيريس • ايزيس ، آيتها الساحرة العظيمة ، خلصتني ، حررتني من كل أذى ، وكل شيء ضار ، أحمر اللون (مشثوم) ، من الأذى الذى قد يسببه أحد الآلهة ، من الأذى الذى قد تسببه إحدى الالهات ، (خلصتني) من أى متوفى أو متوفاة ، من عدو ، أو من عدوة ، كل الذين يريدون اعاقتي ، مثل (مى) ما خلصت ، مثل ما حررت (بواسطة مولد) ابنك حورس ، وحيث اننى قد دخلت لهيب (المرض) ، فأننى لن أقع فى فخ هذا اليوم • لقد تلوت (التعويذة) وهأنا قد عدت شابا منتعشا • رع ، فلتتكلم فى صال الحية ، أوزيريس ، فلتصح من أجل من خرج من داخلك • ان رع يتحدث من أجل (الحية) وأوزيريس يصيح من أجل من خرج من داخله • وهكذا ، فقد أنقذت من كل شيء ضار ، مؤذ ، أحمر اللون ، من الأذى الذى قد يسببه أحد الأرباب ، ومن الأذى الذى قد تسببه إحدى الالهات ، (وأنقذت) من أحد الأموات ، من إحدى الأموات ، الخ • • علاج فعال (مجرب) فى عديد من المرات » (١٣) •

وكما هو الحال بالنسبة للنصوص السحرية الأخرى ، فإن التحويل من الوضع الذى يعيشه المريض الى عالم الآلهة ، حيث يجد وسيلة لشفائه ، يتبلور حول كلمة « مى » ، أى « مثل » .

وقد يكون سبب المرض هو أحد الآلهة . فعلى سبيل المثال ، نجد أن خنسو الذى ظهر فى « متون الأهرام » كاله شرس ، قد احتفظ بهذه الصفة أيضا فى « نصوص التوابيت » :

« ان الصيغ التى يتضمنها هذا الكتاب والتى تهدف الى جعل الآلهة والأرواح تشعر برهبة الموت ، تتوافق مع الاله خنسو ، الذى يأتى معه بالفضب والثورة ويحرق القلوب » (١٤) .

وغالبا ، تعمل النصوص الجنائزية على توضيح بعض الإشارات المتضمنة فى النصوص الطبية . وبذا ، فإن الميت (حر) يقول انه قد اخترق مختلف أجزاء جسم أوزيريس (١٥) ، ثم يكمل قائلا :

« لقد انبثقت مثل الزرع ، وكونت درعا مثل السلاحف » . الخ (١٦) - يجب من أجل توضيح هذه الفقرة الرجوع الى أبحاث ودراسات الأطباء المصريين ، حيث نجد أن العديد من الأمراض التى تصيب الجلد كالجذام ، تسمى باسم خنسو ، وكان المصريون القدماء يرجعون هذه الأمراض الى شدة تأثير الاله ، معتقدين ، مثل العديد من الشعوب ، أن القمر فى لحظات معينة يمارس تأثيرا ضارا

بالصحة . وباعتبار أن بداية المرض تبدأ مع مولد القمر ، نجد أن « نصوص التواييت » تصف مصدر الداء ومراحل ماوراه بأسلوب أكثر تصويرية ، وأكثر وضوحاً وتفسيراً من الذنب الطبية (١٧) .

ولا شك أن كل ذلك يجسد الوحدة الجوهرية للنصوص السحرية والطبية والجنازية ، ويجسد أيضاً التماثل بين ممارسات الساحر والطبيب .

ولا يستبعد أبداً أن يتطابق الطبيب / الساحر مع الآلهة ، وبالتالي يتم التحويل من خلال هذا التطابق :

« ها هي تعويذة من أجل تطهير كل شيء خلال انتشار الطاعون . فلتحرق رسلك يا سخمت ! ولتجعلى قتلتك ، تسحبون يا باستت ! ولن يمر أى شيطان من شياطين العام أبمر عن غضبه فى وجهى . لن تصل أنفاسك الى ، اننى أنا ، ورس الذى يسيطر على الشياطين المتسككة يا سخمت . اننى أنا حورس الخاص بك يا سخمت ، اننى وحيدك يا واجت ، ولن أموت بسببك ، اننى أنا الذى غمره السرور ، اننى أنا الذى فرح . يابن باستت ! لا تنقض على يا أيها المسترس ! ان الشياطين لا تنقض على ، ولا تقترب منى . اننى الملك بداخل معبده . »

ويقوم الانسان بقراءة هذه التعويذة على « . . . » ، مع « ابل من الخشب ، مغطى بقطعة قماش ، وتفيد هذه التعويذة فى محو الشر . وهى وسيلة لافزاع الطاعون ، ومن أجل منع مرور القتلة بجانب أى شيء يمكن أن يحترق وكذلك بجانب أى حجرة نوم » (١٨) .

وأخيرا ، فمن الممكن أيضا ان يحدث تجاوز وتقارب.
وتطابق فوري بين الساحر والاله - وها هي فقرة يبدو فيها
ضمنيا التطابق بين الساحر وحورس .

« هذه هي كلمات تتلى عندما يكون الانسان فريسة
للكوايبس في مكانه (الخاص) :

تعالى الى يا أمي ايزيس • انظري ، اننى أرى شيئا.
غريبا يلوح فى الأفق •

انظر ، ابنتى حورس ، تعالى اذن ومعك ما رأيته ،
حتى ينتهى صمتك ، وحتى تختفى الأطياف التى تراءت لك
فى أحلامك ! وسوف تلتهب النيران فى مجابهة الشيء الذى
أزعجك • انظر ، هانا قد حضرت لرؤيتك من أجل أن
ابعد عنك ما يضرك ، وأقضى على كافة الأمراض ، سلام
عليك ، أيها الحلم الجميل ! فلينجل الليل مثلما ينجلى
النهار ! فلتطرد بعيدا كافة الأمراض الوبيطة التى يأتى
بها ست بن نوت • منتصر هو روع على أعدائه ، ومنتصر
أنا على أعدائي !

هذه التعويذة يقوم بتلاوتها أى انسان يقع فريسة
لكابوس فى مكانه (الخاص) ، ويجب اعطاؤه بعض خبز
« البسن » ، وبعض الأعشاب الطازجة والمنقوعة فى شيء من
الجمعة والصبر • ويجب أن يمسح بها وجه هذا الرجل •
وهي وسيلة من أجل طرد أى كوايبس يتعرض لها « (١٩) » .

وفى هذه الحالة ، يتحدث الساحر باسم المريض ، انه
يتطابق فورا مع حورس ، ومن البديهي أن المريض اذا كان

« الفئة المتميزة التي تعرف القراءة وإذا كان يملك هذا
الامر ، فإنه يستطيع بنفسه ، قراءة تلك التعويذة »

الادوات المستخدمة في السحر

مثلما رأينا في الطقوس الشفهية أى تلاوة التعاويذ ،
« ملزم الضرورة خلال التعويذة الأخيرة أداء طقوس عملية »
« الأعمال يجب » أن تؤدي »

ولا شك أن اختيار شيء دون شيء آخر ، أو نبات دون
آخر ، لا يتم عفويا أو صدفة ولكن للاستفادة من فوائده
الحرية « ومن سوء الحظ ، أن العناصر التي يمكن ان
« مسج لنا معنى وأهمية الأشياء المستعملة في الطقوس
الدينية ، غير متوافرة غالبا »

في كثير من الأحيان ، لم تصل اليها سوى خطوات
الامانوس العملية ، أما ما يصاحبها من تعاويذ شقوية ،
« معنى الشيء أو الأشياء المستعملة ، فهي مما يجب أن تكون
« مسج دراسة متشعبة ومعقدة ، لو أردنا معرفتها وفهمها »

ان مخزن نصوص السحر في ميرجيسا ، وهي قلعة
« مصرية شيدت خلال الدولة الوسطى عند أعلى الشلال الثانى
الاول فى السودان العالى ، بالرغم من أنه المخزن الوحيد
اللى عثر عليه فى مكانه لأشياء من هذا النوع ، فإنه لا يقدم
« معلومات ضئيلة عن المضمون الطقسى المصاحب للطقوس
العملية (٢٠) »

وبذا ، فعلىنا أن نلجأ الى جميع الوسائل الممكنة من أجل محاولة شرح الطبيعة السحرية لشيء ما باعتباره أحد مستلزمات الطقوس العملية .

ولقد وضعت المشكلة ، على سبيل المثال ، عندما تم العثور على إحدى التمانم المكونة من عقد صغير يتكون من اوراق شجر الأثل معلق في عنق طفل ، ووفقاً لقول الكاتب الاغريقي القديم ثيوفراست ، فقد عرف أن نبات الأثل يبقى دائم الاخضرار ، وأن ثماره ، وفقاً لما يمكن ان يستنتج من إحدى ترانيم الحب (٢١) تظهر في وقت ارتفاع فيضان النيل . وإذا أضفنا ذلك الى بعض النصوص الأخرى ، نجد أن العلاقة بين الأثل وفيضان النيل قد امتدت حتى السحر الجنائزى « فشجر الأثل ينبىء عن عودة الحياة ، بالاضافة الى أن ثمرته تتسم باخضرار رائع ، وكما لاحظ ثيوفراست فإن اوراق هذه الشجرة قد عرف عنها « انها تبقى دائماً وأبداً على اخضرارها » . « (٢٢) » وهذا هو ما يفسر وجود أفرع شجر الأثل في داخل المقابر . وهنا يصبح الارتباط وثيقاً بالعقد المكون من اوراق الأثل : « انه ضمان للأبدية ، وباعتباره يجلب الحظ ، فمن الممكن أن يرتديه الطفل في حياته ، أما عند الممات ، فانه يشير الى المولد من جديد » (٢٣) .

وفي ضوء ما تقدم يمكننا أن نطرح هذا الرأي : من خلال النصوص الطبية التي تقدم لنا وصفات ما ، نجد أن الطقوس العملية ربما تسبق الطقوس الشفهية ، وفي أغلب الأحيان ، عندما لا تتوافر الطقوس الشفهية ، نجد أمامنا

امدى الوصفات التى لا تتضمن سوى سلسلة خطوات عملية
الملاج -

وأحيانا ، فان هذه الوصفة ، التى تنبثق مباشرة من
الأمموس العملية ، قد تسبقها ملاحظة ما ، ربما تكون كافية
الوصول الى تشخيص الطبيب / الساحر ، مثل :

« ها هى ملحوظة أخرى من أجل أن تعدد نوع المرض :
ان تجعلها تقف عند مدخل الباب ، وعندئذ لو أنك لاحظت
ان منظر احدى عينيها يبدو كعين أحد الأسويين وأن العين
الأخرى تتشابه مع عين أحد النوبيين ، فانها لن تنجب ، ولكن
الاحظت أن عينيها تتشابهان فى لونيتهما ، فانها سوف
تنجب (٢٤) » .

الترايط ما بين الطبيعة والآلهة

لا شك أن الطقوس العملية تعتمد أساسا على فكرة قد
ماورت بكل عنفوانها خلال العصر اليونانى وهى : الوحدة
المعينة والترايط فيما بين العناصر الطبيعية وبين الآلهة .

« فاذا كان التعارض والتناقض بين الانسان والآلهة
فى العصور الفرعونية ، محسوسا للغاية لدى المصريين ، فقد
تمت الطبيعة بمثابة احدى تجليات الآلهة ، فالاله يستطيع
ان يتجلى فى شكل حيوان أو نبات أو عنصر ارضى ما (٢٥)
ومع ذلك ، فضمن العناصر الطبيعية ، يلاحظ أن الشكل
الحيوانى هو المفضل (٢٦) » .

ولذا نجد أن الطبيب / الساحر يهتم اهتماما شديدا بهذا الترابط بين العناصر الطبيعية وبين الآلهة ، وهذا ينطبق أيضا على الكواكب وعلى دوائر البروج :

« كانت دوائر البروج ، منذ العام الألفى الثالث ، تعتبر بالنسبة لمصر بمثابة آلهة ، وكان المصريون ينسبون أعضاء جسم الانسان الى الذوات الالهية . ولا شك أن الارتباط بين الكون وبين الانسان يرجع الى معتقدات عريقة القدم » (٢٧) .

وفي إطار النصوص السحرية ، يلاحظ أن علم الفلك قد لعب دورا كبيرا بالنسبة لمصر الانسان .

وكانت بعض الأيام تعرف بأنها أيام سعيدة أو أيام مشتومة ، بل وأيضا بعض أجزاء النهار ، أو الليل ، كما كانت هذه الصفات - الطيبة أو السيئة - تنسب كذلك لبعض الأحداث الميثولوجية .

فعلى سبيل المثال ، كان اليوم السادس والعشرون من شهر آخت يحظى بسمعة سيئة جدا ، وكان ينصح بالامتناع عن عمل أى شئ خلاله ، حيث أن حورس وست كانا يتقاتلان فيه ، وقد نزلا تحت الماء فى صورة فرس النهر ، وكانت ايزيس تريد أن تساعد ابنها حورس ، فأطلقت ، خطأ ، رمحها نحوه ، ثم أعادت إطلاقه نحو ست . وشعرت ايزيس بالخزي فاستدعت رمحها مرة أخرى (٢٨) .

وبذا ، فقد كان الفرد محصورا بداخل شبكة معقدة من المؤثرات الخارجية ، وكان للساحر يد فيها من أجل أن يدرج كل شيء فى إطار النظام الطبيعى .

وخلال العصر الرومانى ، لم يكن الناس يكتفون بالتنبؤ بالاستعانة بعلم التنجيم ، بل كان الهدف قبل كل شيء هو الشفاء . لقد كان هناك اتصال بين كل ذلك : النجوم ، والبشر ، والنبات ، والجماد (٢٩) . وكانت هذه المعتقدات ترتكز أساسا على فكرة الاتصال الوثيق بين « الكون الاعظم » و « الكون الأصغر » ، وإذا لم تكن الأمور فى الحقة الفرعونية ، يمثل هذا الانتظام والنضج ، فإن فكرة الاتصال لا شك أنها كانت موجودة حينذاك ووجهت فى أغلب الأحيان ممارسات الساحر .

تهديدات الساحر

ومع كل ذلك ، فقد كان الساحر يملك مصادر أخرى فى ترسانته ، فقد كان يستطيع أن يلجأ الى التهديدات ضد الآلهة .

وهناك نوعان من التهديدات : تلك التى تحرك الكوارث الكونية المتضمنة فى طياتها « نهاية العالم » ، ثم تلك التى تهدد الآلهة بالتدنيس وانتهاك حرمانها ؛ من أجل ارغامها على التصرف (٣٠) .

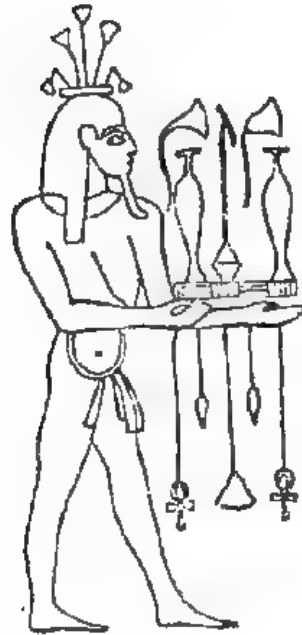
والتهديدات المتعلقة بالانقلابات الكونية تتفاوت فى أهميتها ، وقد وجدت منذ عهد « متون الأهرام » . وفى عهد الرزلة الحديثة لم يكن التركيز على الانقلابات الكونية فقط ولكن أيضا على عواقبها المدمرة :

« صيغة أخرى من أجل الاسراع بعملية وضع ايزيس :
يا رع ، يا آمون ، يأيتهما الآلهة القائمة في السماء ، يأيتهما
الآلهة القائمة في بلد الغرب (العالم الآخر) ، يا مجمع
الآلهة الذين يحاكمون البلاد بأسرها ، يا مجمع الآلهة القائم
في قصر هليوبوليس ، وفي ليتوبوليس ، تعالوا - ان
ايزيس تعاني من جزئها السفلي ، فهي حامل - لقد وصلت
أشهرها الى نهايتها وفقا لعدد شهور الحمل المحددة ، في
ابنها حورس ، حامى أبيه - ولكنها اذا تعدت الفترة المحددة
دون أن تلد ، فانكم سوف تقفون مذهولين ، انتم يا آلهة
التاسوع - فحينئذ لن تبقى سماء ولن تبقى أرض ، ولن
تبقى أيام زائدة من أجل تكملة العام ، ولن توجد أية قرابين
من أجل أى اله في هليوبوليس ، وسوف يستحوذ الوهن على
سماء الجنوب ، وتتفجر الفوضى في سماء الشمال ، ويعم
الأمى بداخل المعبد ! .. كما أن (الشمس) لن تشرق أبدا ،
وحابى (الفيضان) لن يرتفع أبدا في حين أنه كان يجب أن
يأتى في موعده المحدد - ولست أنا الذى أقول ذلك ، ولست
أنا الذى أكرره ، انها ايزيس هى التى تقوله ، هى التى
تكرره عليكم ، لأنها قد وصلت فعلا الى نهاية موعدها المحدد
دون أن يولد ابنها حورس حامى أبيه ! فلتقوموا بمهمتكم
فيما يختص بعملية وضع واحدة مثلها » (٣١) -

هذه اذن صيغة سحرية تهدف الى دفع عملية وضع
متعسرة مقارنة بعملية وضع ايزيس - وهنا نجد أن الساحر
قد لجأ الى أسلوبين : الازدواج المباشر ، حيث ماثل عملية
وضع تلك المرأة بعملية وضع ايزيس ، ثم هو يقرن هذا
الازدواج بتهديد رهيب للآلهة ، لو أنه قد حدث فعلا ،
لقلب النظام الكونى .

ولا شك أن النطق يمثل هذا التهديد ، يبدو غير معقول
 أو أنه لم يكن « مستقبليا » ، أى أن التهديد لن يصبح
 حقيقة إلا إذا تعسرت عملية وضع المريضة أو لم تتم فى
 الوقت المحدد .

ونجد هنا إحدى السمات التقليدية فى السحر المصرى ،
 خاصة عندما يكون الأمر متعلقا بتهديدات ، وتعاويد . الخ ،
 حيث تكون ، فى أغلب الأحيان ، مستقبلية فقط .



« حابى » إله الفيضان السنوى للنيل وهو يقدم القرابين السحرى لعمالابه ، من أجل
 أن يضمن مصر الأزدهار والمثاق .

ان الساحر ينطقه هذا التهديد ، يتعرض لغضب الآلهة وثورتها ، ولكنه يقى نفسه منها باحالتها الى جانب ايزيس الساحرة البارعة (٣٢) .

وقد اتبعت هذه الممارسة أيضا خلال العصور اليونانية الرومانية ، وهذا بعض ما جاء باحدى البرديات السحرية اليونانية :

« ... تعال الى ، أنت يا سيد الكائنات ، وقوموا أنتم ، أيها الرجال والنساء ، من أجلى ، أرغموهم بسلطتكم الباقية أبدا على قوتها وبأسها ، على أن يفعلوا كل ما أكتبه وأقوله (بعض التراتيل السحرية ...) ، سلطوا عليهم الهلع ، والرجفة ، والرعب ، شوشوا على أفكارهم بالرهبة التى تحدثونها ، افعلوا ما هو مقدر لى . وان لم تطيعونى ، فسوف يحترق القرص الشمسى ، ويعم الظلام على العالم كله ، وسوف ينزل الجعل حتى تؤدوا من أجلى كل ما أكتبه أو أقوله فى طاعة كاملة لى ، فورا ، فورا ، وبسرعة ، بسرعة » (٣٣) .

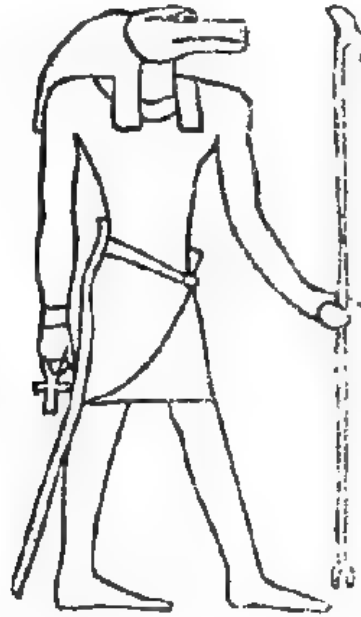
تهديدات ضد النظام الكونى وضد الآلهة

طالعنا مثالا عن التهديد الكونى بدمار العالم ، ولكن التهديد يمكن أن يوجه أيضا الى الآلهة من خلال التهديدات بالتدنيس وانتهاك الحرمات . ففى احدى التعاويذ التى تتلى ضد الصداغ ، ها هو تهديد موجه ضد الروح المشوشة ، وهى على ما يبدو لأحد الأموات الخطيرين (٣٤) :

« ان لم تتركى صدغ فلان ابن فلانة فسوف أحرق » البيا « (الروح) الخاصة بك ، وأشعل النار فى جسدىك .

ان لم تطيعى كلامى، فسوف أقلب السماء وأشعل النيران بين
 الاله هليوبوليس * وسوف أقطع رأس احدى البقرات القائمة
 فى مقدمة فناء (معبد) حتحور * وسوف أقطع رأس
 احد افراس النهر فى مقدمة فناء (معبد) ست * وسوف
 اعمل على أن يبقى «سوبك» متدثرا بجلد تمساح * وسوف
 اعمل على أن يجلس « أنوبيس » وقد التف بجلد كلب *
 وسوف اعمل على أن تنشق السماء من وسطها * وسوف
 اجعل أشكال حتحور السبعة تنطلق الى السماء فى هيئة
 دخان * سوف أستأصل خصيتى حورس وأعمى عين ست *
 اذن ، ستخرجين من صدغ فلان ، ابن فلانة » ..

هنا نجد الساحر يكيل التهديدات باحداث الفوضى
 الكونية ، كما يوجه تهديداته ضد الالهة محددين وذلك



سوبك ذو رأس التمساح ، وهو ضمن الالهة التى يذكرها الساحر فى بعض
 الناموس ضد الصداة من أجل الحصول على مساعدتهم *

بتدنيس وانتهاك حرمة حيواناتهم المقدسة . وهو فى هذه الحال ، لا يتردد عن توجيه تهديده مباشرة للآلهة ، ولكن هذا التهديد يبقى ، هو أيضا ، تهديدا مستقبليا ، ولا يصبح « فعالا » الا اذا رفض المتوفى المزعج ترك المريض . وها هنا ، فى نهاية احدى التعاويذ السحرية الخاصة بالحب ، نجد الساحر يهدد « أوزيريس » بقوله :

« ان لم تعمل على حضورها واهتمامها بى ، فسوف أشعل النيران فى يوزيريس وأحرق (أوزيريس) » (٣٥) .

وهنا ، تضطر الآلهة أن تفعل شيئا من أجل أن تقع هذه المرأة فى حب هذا الرجل . وان لم تفعل الآلهة ذلك ، فسوف ينقضى عليها وبال تهديد رهيب .

تهديدات ضد البشر المدنسين

ويمكن استعمال التهديد أيضا ضد الأدميين ، وبصفة خاصة ضد من يخرقون القوانين والقواعد القائمة ، فيعملون بذلك على انتهاك الحرمات .

وهذا الأسلوب معروف جيدا منذ عصر الأهرام ، فقد كان يستخدم لتوفير الحماية للمقبرة :

« كبير المقاطعة » منى يقول : فليهاجمه التمساح فى الماء ، فليهاجمه الثعبان على الأرض ، هذا الذى يقترف شيئا ضد هذه (المقبرة) ، والذى لم أقترف شيئا أبدا ضده ، والاله هو الذى سوف يحكم » (٣٦) .

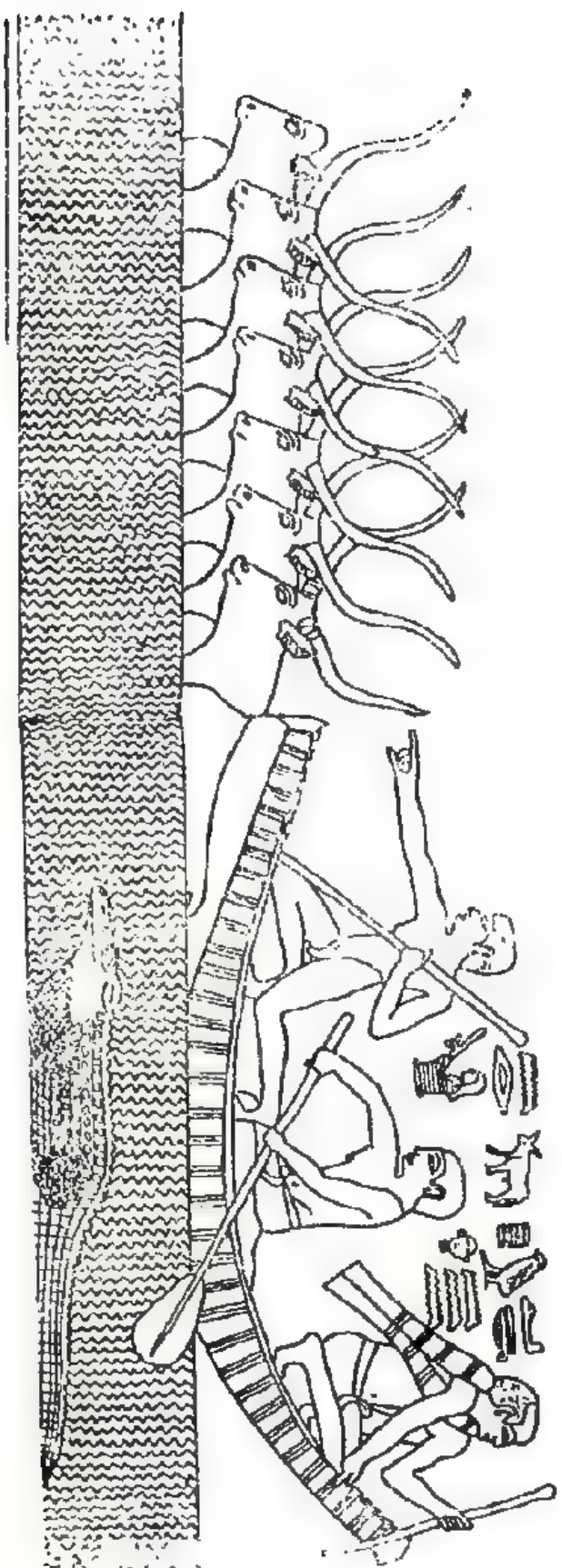
وايضاً :

« (مدير) أعمال الملك فى كافة أنحاء البلاد ، مرءوس الملك . ومدير ساحة القضاء الرئيسى الملكى ، الكاتب ، عنخ ماحور الشهير باسم زيزى ، قال فلتنعموا بالهناء يا أحفادى . ان كل ما يمكن أن تفعلوه ضد مقبرتى هذه القائمة فى الجبانة ، سوف يصيب ممتلكاتكم مثله ، فانتى كاهن مرتل قدير ، لا يخفى عنه أى سحر . (وكل) من سيدخل مقبرتى هذه وهو عديم الطهارة ، بعد آكله لما هو مقرز تنفر منه أية روح قديرة ، دون أن يتطهر من أجل مثلمما يجب أن يتطهر من أجل روح « قديرة » كانت تفعل كل ما يحلو لسيدھا - فسوف أمسك به كما يمسك بطائر ، سوف أصيب له الهلع الذى أوصى به ، بحيث ترى الأرواح ذلك ومن يقيمون فوق الأرض ، وأن يملكهم السرعب من روح قديرة ، (وسوف أحاكم) معه فى هذه المحكمة العظمى الخاصة برب الأرباب . »

ولكن كل من يدخل (مقبرتى هذه) وهو فى حالة نقاء وملهارة ، بحيث أكون راضيا عنه ، فانتى سوف أكون منقذه إلى الجبانة وفى محكمة رب الأرباب » (٣٧) .

وهنا يلاحظ أن الميت هو نفسه الذى يتصرف ضد الدخيل ؛ لأنه « كاهن مرتل قدير لا يخفى عنه أى سحر » . وكانت التهديدات على هذا النمط كثيرة الى حد ما خلال الدولة القديمة . ويمكن أن نرى مثيلاً لها على واجهة « بداخل مقبرة مروكا فى سقارة (٣٨) » .

وخلال الدولة الحديثة كانت بعض المراسيم الملكية مثل مراسيم الاعفاء تقترن أحياناً بتهديدات ضد المعتدين . فمن خلال « مرسوم نورى » الذى يتعلق بكافة ممتلكات المعبد



راعي قطع البقر وهو يترك ليراعه فوق الماء : من أجل حماية أتباعه الماء
 عبوره المياه (ليس بارز من الدولة القديمة) -

الجنائزى الخاص بالملك ستى الأول فى أبيدوس يهدد
الأممى بمقوبات ملموسة يصاحبها عقاب يتزله عليه
أوزيريس :

« أوزيريس خنتى امننت (الذى يرأس الجبانة) ،
سيد البشر ، وسيد كل شىء ، سوف يلاحقه ، وكذلك زوجته
« أولاده لتدمير اسمه ، ومحو ألبا الخاصة به ، ولمنع جسد
« الرقاد فى الجبانة » (٣٩) •

وفوق اللوحات الخاصة بالهيات والتي ترجع الى ما بين
الأسرة السابعة عشرة والأسرة السادسة والعشرين (١٦٨٠ -
٥٢٥ قبل المسيح) وأهم مجموعاتهما هى التى ترجع الى بداية
الأسرة الثانية والعشرين حتى أواخر الأسرة السادسة
« العشرين ، يلاحظ وجود نفس هذا النمط من التهديد •
« هذا نجد أن اهداء قطعة أرض الى ممتلكات أحد الآلهة
يقترون بتهديد يتكرر عدة مرات :

« ان من يعتدى على ذلك ، سوف يقع تحت خنجر آمون.
« ع ، سوف يقع تحت نفثات سخمت ، سوف يصبح عدوا
لأوزيريس ، سيد أبيدوس ، هو وأبناء أبنائه ، دائما وأبد
الدهر ، وسوف يجمعه حمار ، وسوف يجمع حمار زوجته ،
« سوف تجمعه زوجته أبيها » (٤٠) •

وما هو تهديد مشابه يوجد فى نص لمرسوم مصاحب
لأنشاء معبد جنازى لأمنحتب بن حابو ، يهدد المعتدين بكافة
شروب الأضرار : « فسوف يقعون تحت غضب آمون والملك ،
« وف تهلك أجسادهم وسيصبحون مثل أبوفيس فى صبيحة

العام الجديد * لن ينالوا شيئا من القرابين الجنازية ، ولن يخلفهم أبناؤهم ، وسوف تفتصب زوجاتهم أمام أعينهم » (٤١) * ويلاحظ أن تعدد وتراكم التهديدات قد تطور بشكل خاص من خلال ذاك النص !

وفى كافة الأحوال ، فإن من ينتهكون القواعد القائمة يقعون تحت نقمة الغضب الالهى ، وفى هذه الحال ليس المتوفى الساحر هو الذى يتصرف ، مثلما جاء فى « نصوص المقابر » الخاصة بالدولة القديمة ، ولكن الذين يتصرفون هنا هم الآلهة القائمون على ضمان النظام *

وأحيانا ، يتجسد التهديد من خلال حركة بسيطة ، فمنذ عهد الدولة القديمة كانت حركة مد الذراع تعتبر بمثابة حركة نفوذ تكفل السلطة والسيطرة على ما مد الذراع عليه *

ويمثل راعى البقر على جدران المقابر وقد مد ذراعه فوق الماء خلال عبور قطيعه لمخاضة مائية ؛ من أجل إبعاد التماسيح (٤٢) *

وكذلك الأمر فى كتاب « بقرة السماء » حيث نجد أن تحوت سمح له بأن يمد يده نحو الآلهة الأولين الأكبر سنا منه * ووفقا لما ذكره بوزنير : « أن الأمر يتعلق بحركة نفوذ أقرت منذ عصر الأهرام ، ولقد نصح أمتمووبى ، فى حكمه ، ألا يفعل ذلك إزاء شخص مسن * وتعارضنا مع العرف ، فإن تحوت لم يكن يبدى خضوعه إزاء الأكبر منه سنا ، ولكن ربما كان يملئ عليهم أوامره » (٤٣) *

الاستعانة بالتفطيس

وفى نفس الحقبة المذكورة ، تراءت وسيلة أخرى
اصابت علماء المصريين بدهشة بالغة .

ففى احدى البرديات السحرية اليونانية ، يصف أحد
المصوص (٤٤) المفصلة للغاية احدى الوسائل التى تركز
على اغراق احدى القطط ، صورة اله الشمس هليوس ، مع
اللاوة هذه الكلمات :

« ... انظر ، لقد آساء أعداؤك معاملتك يا فلان ،
وليك ان تنتقم . فلتستعد قواك وعنفوانك أمام أعدائك
يا فلان ، لأننى أقوم بالتعزيم بأسمائك » .

ويعود نفس هذا الاتهام فى جزء آخر من النص (٤٥) ،
وفى نص آخر أيضا (٤٦) -

« فلتتفرق جميع السحب من أجلى ولتتالق الربة
التيوفتيس من أجلى ، ولتسمع صوتى المقدس لأننى حضرت
من أجل أن أعلن ما اقترفته فلانة من تدنيس ، امرأة مدنسة
وغير طاهرة ، فقد قامت بأسلوب مدنس بأقشام أسرارك
البشر . انها هى فلانة . وليس أنا ، التى قالت : « لقد رأيت
انظم الالهات بعد مغادرتها القبة السماوية ، فوق الأرض
بدون خفيها ، وقد أمسكت بسيف فى يدها ونطقت بكلمة
مقززة » ، انها هى ، فلانة التى قالت : « لقد رأيت الالهة
وهى تشرب الدماء » ، لقد قالت ذلك ، ولست أنا (ثم تتلى
اسماء مقدسة وأصوات سحرية) ، توجهوا نحو فلانة
والمردوا النوم بعيدا عنها وضموا أوتونا متقادا بداخل
روحها ، وأنزلوا عليها عقابا واملأوا نفسها بالاضطراب .
وانزلوا فلانة من كل مكان وكل بيت واجذبوها نحوى » .

اذن ، فها هو شخص ما يحاول عن طريق أحد السحرة
أن يجذب امرأة بحيث تكون في مثل هذه الحال ، وألا تجسد
مأوى في أى مكان الا عند الشخص الذى قام بالسحر .

لقد تم تفسير (٤٧) هذين النصين الأخيرين المتعلقين
بالقطة والجمعين بأنهما قد قتلا طواغية . واعتقد البعض أن
الشخص المذكور هو الذى أوقع عليها هذا المقاب المذكور .
وأن شبح الحيوان المقدس سوف ينتقم من أعداء من عملت
من أجله الوصفة السحرية . • ولأن روح الحيوان المقدس
كانت موضع تبجيل وتقديس ، فقد اعتبرت جريمة القضاء
عليه ، غير مفهومة الى حد ما ، وأن الأمر لا يمدو أن يكون



مومياء قطة • ومن الملاحظ
أن عدد مومياوات القطط كبير
بشكل غير عادي ، ولعل ذلك
يسبب وجود أساطير تربطها
بالسحر .

حبكة درامية ، يلقي بواسطتها عبء جريمة الاغراق على العدو - مثلما فعل ست لأوزيريس - وأن يعزى الفضل الى من فعل ذلك لأنه قد أضفى على هذا المتوفى المقدس كل التكريم اللازم - مثلما فعل أنوبيس لأوزيريس » (٤٨) . وربما من هنا انتشرت فكرة التماثيل الصغيرة والموميאות الخاصة بالقطط .

ولكن هناك علماء مصريات آخرين اعترضوا على هذا التفسير (٤٩) ، غير مقتنعين أن كل هذا العدد الضخم من التماثيل الصغيرة للقطط وموميאותها كان من أجل هذا الغرض فقط لا غير . انهم يعتقدون أن الأمر يتعلق أساسا بنوع من التماثيل النذرية (٥٠) .

عموما ، يبدو التفسير الأول جامعا وخطا ، وهذه الممارسة المذكورة نفسها ، قد استعملت مرارا في نطاق النصوص السحرية اليونانية دون أن ينظر اليها باعتبارها تدنيسا وانتهاكا للمقدسات (٥١) . فقد كان يؤتى بحيوان ما من أجل اغراقه في الماء ، وبهذه الطريقة يصبح هذا الحيوان مؤلها ومقدسا ويصير وسيطا بين الساحر والآلهة ، وبدا ، يكون لدى الساحر وسيلة اتصال مع الاله أو الآلهة حيث يتمكن من أن يطلب منها ما يريد . ومثل هذه الممارسة لا تجر في أعقابها أي « انتقام » من جانب الحيوان .

والأمثلة على ذلك عديدة ، فعلى سبيل المثال في « البرديات السحرية اليونانية » :

« ها هو وعمل قد حضر كمساعد لك سوف يكشف لك بوضوح عن كل شيء ويصير رفيقك ، يأكل معك وينام معك . »

ومن أجل ذلك خذ ظفرين من اظافر أصابعك وشعر رأسك جميعه ، وخذ صقرا وأضف عليه صفة القداسة بوضعه فى لبن بقره سوداء . . . وضع قدرا من العسل على اللبن واشربه قبل شروق الشمس ، وسوف يوجد شئ الهى فى قلبك . . » .

ثم بعد ذلك ، تأتى نهاية الطقوس العملية التى يتبعها ابتهاال موجه الى أوريون (٥٢) . أما الصقر فلن يقوم بالانتقام ، بل انه وقد أصبح مؤلها يصير رفيقا لمن قام بتنفيذ هذه الشعيرة .

ويمكننا أن نقابل أيضا مثل هذا الابتهاال :

« تعالوا الى أنتم يا من أصبحتم من المدوحين » حسى
hery وجرفكم النهر ، أوحوا الى فلان رجلا كان أو صبيا
بالأمر الذى أطلبه منكم (٥٣) . » .

وهذه المخلوقات التى يتم اغراقها ، لا تعتبر مخلوقات خطيرة ، بل هى بالأحرى تعتبر بمثابة عناصر مساعدة (٥٤) ، كما توضيح ذلك هذه الفقرة المقتطفة من « البرديات الديموطيقية » :

« اذا أردت أن تجذب نحوك الآلهة وأن يقوم الترتيل بمهمته السحرية على الفور ، فيجب أن تأخذ جعرانا وتغطسه فى لبن بقره سوداء ، ثم تضعه فوق النار ، فهنا يتألق سحره حقيقة ، فى اللحظة المطلوبة ويسطع النور » (٥٥) .

ومن خلال هذا النص الديموطيقى أيضا :

« وسيلة من أجل كشف السارق . تأخذ رأس « حسى » وتذهب به الى الحقول ، وتدفنه ، وتضع فوقه بعض

حبوب الكتان وتنتظر حتى تحصد الكتان ، وتحصده عندما يصبح عاليا ومنفردا ، ثم تفسل الرأس فى مقدار من اللبن ، وتنطيه وتضمه فى المكان الذى تريده . فعندما يريد كشف السارق ، عليك باحضار مقدار صغير من الكتان ، عليك أن تتلو صيغة ما من أجله ، ويجب أن تذكر اسم الرجل مرتين ، الواحدة وراء الأخرى ، وعليك أن تعمل عقدة لجمعهما . واذا كان هو نفس الرجل الذى سرق ، فإنه ينطق عندما تفك العقدة « (٥٦) » .

وهنا أيضا ، يبدو رأس الحسى بمثابة عون فعال الساحر . وفى كافة الأحوال ، يبدو الحسى كمخلوق محبب ، كنوع من « القديسين » ، يقوم بمهمة التواصل ما بين البشر وبين الآلهة .

والأمر الذى أخطأ فيه بعض علماء المصريات هو اعتقادهم بأنه مطلوب من القطعة التى تخرق فى المياه وتؤله أن تتدخل ضد شخص آخر ، باعتباره عدوا للحيوان المؤله .

ونفس الأمر أيضا بالنسبة للاستعانة بالجعمران ، وكذلك بالفأر الصغير ، فيطلب من الحيوانات المقدسة فى هذه الحال ، التدخل من أجل جذب المرأة المرغوبة نحو الرجل الذى يرغب فيها . فالأمر لا يتعلق هنا بمماقبتها عقسوبة نهائية ، ولكن بمجرد ارغامها على الالتجاء الى ذراعى الرجل الذى يشتتها ، وفى هاتين الحالتين ، يستعان بحيوانات مقدسة بمثابة مساعدين . حقيقة ، قد عرف أن الأشخاص

المذكورين قد ارتكبوا بعض الاثم ، ولكن لم يذكر أبدا أن عملية تقديس الحيوان هي موضع الخلاف . وهذا بمثابة امتداد للصيغة التي طبقت تقليديا في اطار السحر المصرى : « لست أنا الذى أقول ذلك ولكنه شخص ما » .

ويقع ذلك فى نطاق حقبة أكثر قدما ، فى محيط التهديدات الموجهة ضد الأرباب من أجل ارغامهم على التدخل .

ويستلزم الامر أن تحدد اللائحة الخاصة بهذه المخلوقات المسماة بالـ « حسيو » فى اللغة المصرية القديمة ، ونفس العبارة انتقلت الى اللغة الاغريقية ، وفى هذا الصدد نجد أن « ج . كاجيبير » (٥٧) قد بين أنه اذا كانت العبارة المصرية تنطبق على ما يتم اغراقه ، « فهي لا تتضمن فى حد ذاتها معنى الفرق ، بل تبين عن حالة تعظيم تنبثق غالبا من التغطيس فى سائل » (٥٨) ، وبذا ، فإن « حسى » تعنى فى رأى : الصفة فوق الطبيعية التى يتخذها الحيوان الميت ، وهى صفة تكتسب فى بعض الأحوال الخاصة بواسطة الاغراق ، أو بصفة عامة بواسطة التغطيس الشعائرى فى سائل « (٥٩) ، ولا شك أن الفكرة جديدة بالاهتمام ، فوفقا لما ذكر : « أن التوضيحات ، التى شطحت بنا بعيدا فى هذا المجال ، قد تعطى فكرة عن نوع من التعميد : فالماء المنعش للحياة يعمل على مولد الميت من جديد مثله مثل أوزيريس ، ويسمو به الى مرتبة التعظيم والتأليه » (٦٠) .

وفى اطار نفس هذا المنظور ، نرى أن عالم المصريات ترونيكير يعتقد أن حال الـ « حسى » ، قد يكون أيضا نوعا من الاراقة للخمر فوق مقبرة شخص متميز وذى منزلة (٦١) .

قوة الأشكال الالهية

اذن ، فالساحر كان يمتلك قدرا متنوعا وضخما من الوسائل والأساليب ، بداية من النقل وحتى التهديد . ولا ينسى أيضا الاستعانة بوسيط ، وإعادة الحياة الى جسم ميوان أو انسان لضرورة المناسبة فقط (٦٢) ، ثم تدمج في إطار ذلك أيضا ، وبطبيعة الحال ، كافة الوسائل المستعملة في الشعائر العملية .

ولكن من الممكن أيضا أن ترتل الصيغة السحرية فوق اشكال الهية للعمل بذلك على مضاعفة قوتها ، فعلى سبيل المثال ، وفي نطاق أسطورة ايزيس و رع ، يقول النص في هاينته :

« - - وأفصح الاله الأعظم عن اسمه القدير قى السحر ، اخرج أيها العقرب . ويا عين حورس اترك الاله ! ويا نيران المم ، انا (الذي خلقتك) ، أنا الذي أرسلتك . اخرج على الارض أيها السم القوي ! انظروا ، ان الاله الأعظم قد افصح عن اسمه . رع سوف يعيا ، حالما يموت السم . ان واحدا ما ، ابن واحدة ما ، سيميش حالما يموت السم . وهكذا قالت ايزيس العظيمة ، سيدة الأرباب التي تعرف رع باسمه الخاص . انها كلمات تقال فوق صورة لأتوم ، وحورس ، وحكنو ، وشكل لايزيس ، ويقوم المريض بالعقا . »

ويفعل نفس الشيء فوق شريط من الكتان وضع حول عنق المريض . أما العشب فهو عشب العقرب يخطط مع قليل من الجعة ، ويشربه الانسان الذي يعاني من لدغة العقرب ، وهي وسيلة ممتازة من أجل القضاء على مفعول السم . ودواء جيد للغاية جرب آلاف المرات « (٦٣) » .

وهذا النص يصف لنا كيفية صنع تمويذة ما ، انها لا تتضمن سوى صف من الأشكال الالهية مرسومة فوق شريط من الكتان . وبعد ذلك ، تثنى بعناية . ولقد علقت التمويذة في عنق المريض بواسطة عقد من الكتان ذي عقد متعددة من أجل عقد الشر .

اذن ، فهذه التماث التي لا تتضمن سوى رسومات الهية هي بمثابة جزء من الطقوس العملية . وفي هذه الحالة ، ينقصنا الجزء الذي كان يجب أن يقال ، أي الطقوس الشفهية . وفي بعض الأحيان ، تتضمن التمويذة صيغة مختصرة مقترنة بالرسومات .

والمثال المبين لهذا النمط هي التماث التي تقدمها لنا برديات « دير المدينة » (٦٤) ، التي ترجع الى عهد الرعامسة .

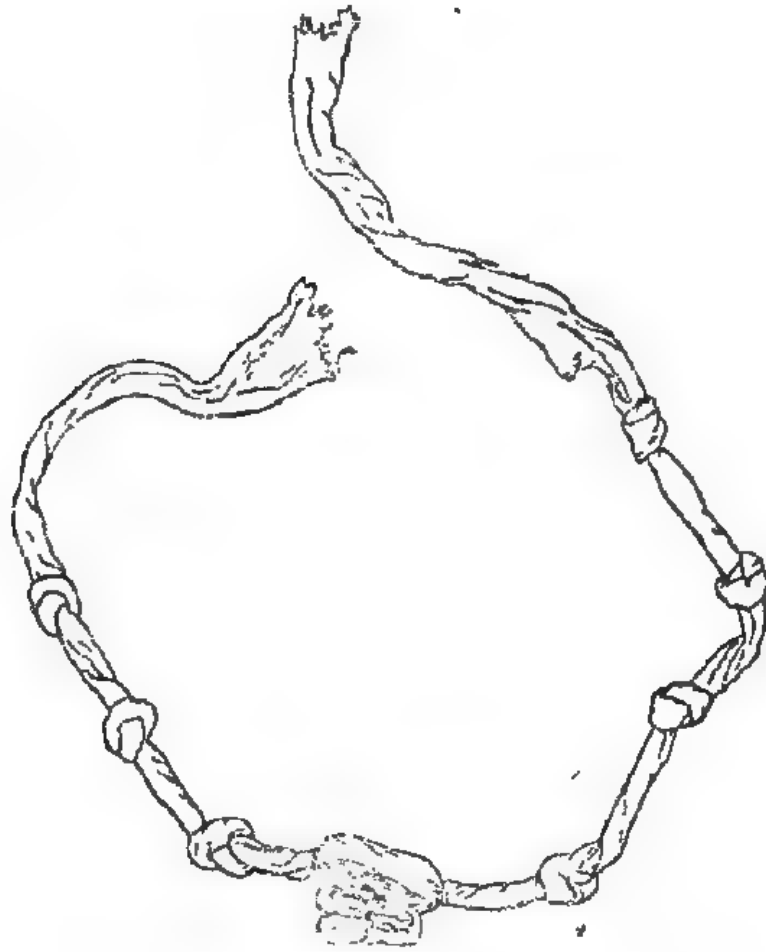


تميمة فوق ورق البردي تتكون من بعض الصور الالهية ومن مشهد يمثل العملية من النعاسيح .

وقد قام الأثرى الذي عثر على تلك الوثيقة ، بوصفها كما يلي (٦٥) :

« كانت تتكون من لفافة صغيرة يبلغ طولها ٢ سم وسمكها سنتيمتر واحد ، ربطت من وسطها بقطعة من الخيط لفت حولها أربع مرات وربطت من اليمين والشمال بعقد من القماش الكتاني طوله حوالي ٥٠ سم وعرضه ٣ سم . وكانت لفافة البردي هذه ملففة في وسط القماش الكتانة وكانها

بداخل حقيبة صغيرة يعمل الخيط على اقفالها من الجانبين .
 واما قطعة القماش الكتانية (العقد) فقد كانت ملتوية
 على نفسها (الشكل) وتتضمن سبع عقد ، أربع منها من
 ناحية ، وثلاث من الناحية الأخرى . وورقة البردى نفسها
 التي كان يبلغ طولها ٢١ سم وعرضها ١١ سم وارتفاعها
 ٨ سم ، قد تضمنت نصا مكتويا . كان الأمر يتعلق بتعويدة
 صغيرة غلفت ولفت جيدا بكل عناية ، وتتضمن رسومات
 سحرية وبعض العقد وعلقت في عنق المريض . وهي ضمن



تميمة لتكون من عدة عقد علقت بها ورقة بردى .

مجموعة معروفة - فقد أسفرت الحفائر « بدير المدينة » عن أظهار العديد منها ، على نفس النمط ، مازالت معلقة في العقد الخاص بها . والتي كانت في أغلب الأحيان قد جهزت من أجل أن تعلق في العنق . ونفس العقد يتضمن عادة سبع عقد ، لا شك أن الهدف منها هو اعتراض طريق الشياطين ومنعها من المرور ، ولكن في بعض الأحيان قد توجد تسع عقد أو حتى اثنتا عشرة عقدة » .

ومثلما لاحظنا (٦٦) ، فهناك وثائق على نفس النمط قد أضيفت إلى مجموعة برديات شستريبتى رقم سبعة ، التي ترجع هي أيضا إلى عصر الرعامسة ، وبها نجد مضمونا مماثلا (نصا ضد الحمى) ، ويبدو أن هذه النصوص التي كان الغرض منها هي أيضا وضعها حول العنق ، قد تضمنت رسومات تعويذية (٦٧) . وترجمة النص تقول :

« مرسوم ملكي : ملك مصر العليا والسفلى أوزيريس ، يقول للوزير والأمير ولى العهد جب : انشر ساريتك وارخ شراعك ، وارحل إلى حقول بارو ! وأحضر معك الروح المستحوذة ذكرا أو أنثى ، لميت ، أو لميتة ، التي تعادى أنى نختى ، بن أوبخت ، وكذلك الحمى والزكام (٦٨) (وكل شيء) ضار أو مؤذ عندما يهاجمه لمدة ثلاثة أيام . ينطق بعبارات الاله فوق مركبين الهييين ، وقد رسمت عينا أوجات ، وجعرانان على ورقة بردى عذراء ، توضع (بعد ذلك) حول عنقه ، وسوف يعمل ذلك على إبعاد الألم على وجه السرعة » .

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

البرية التي على عليها ، بين المدينة ٦٦ ، وقد اُضحت ووجد عليها نبي من الأنبياء (جده منو علي بن جسد اسماء النجدي)

ولقد رسم المركبان ، وكذلك العينسان أوجات
والجعرانان فى نفس النص • وهنا أيضا ، تعمل الرسومات
على تقوية وتدعيم تأثير الصيغة السحرية •

ويتباين عدد التقنيات التى يلجأ اليها الساحر الى ما لا
نهاية ، وكل طقس عملى يرتبط بمضمون أو طقس شفوى
خاص به • ولا شك أن الساحر شخص يستطيع أن يجد حلا
لوضع صعب وشائك ، ومثلما رأينا آنفا ، ليس من السهل
التمييز ما بين نص سحري ونص طبى أو جنازى ، فقد
تختلف تطبيقاتها ولكن الأساليب والتقنيات المستعملة
لا تختلف أبدا !

الفصل الثالث

العاج السحري والتماثيل الشافية واللوحات السحرية

العاج السحري

تعرف هذه الأشياء بأسماء عدة : « العاجيات السحرية » ، و « عصي الرماية » ، و « العصي السحرية » ، و « السكاكين السحرية » ، أى الأشياء المتضمنة حماية سحرية (١) . وهى تبدو فى أشكال هلالية مسطحة الى حد ما ، غالباً ما يزيد طولها عن خمسين سنتيمترا ويبلغ عرضها خمسة سنتيمترات كحد أقصى ، وكانت تصنع من الأنياب السفلية لحيوان فرس النهر . وقد تكون أغلبية العاجيات السحرية مصنوعة من العاج ، ولكن البعض منها مصنوع من الخشب أو الخزف .

ويبدو الجزء الأعلى من العاجيات السحرية (الوجه) منتفخاً قليلاً ، أما الجزء الأسفل (الظهر) منها فهو مسطح ، ويبدو الأمر برمته وكأن ناب فرس النهر قد قسمت الى نصفين ، وعلى الوجه نقوش تمثل بعض المردة

وبعض الآلهة وقد حقرت فى نفس العاج ، وعلى الظهر ،
توجد أحيانا بعض الكتابات •

والآلهة أو المردة المثلة هى آلهة ومردة حامية ،
ويتصفون بأنهم « ذوو قوة سحرية » (١) • ومن الممكن
الاستغاثة بهم من خلال نفس دورهم الحامى ، عندما يقع
حدث يماثل الحدث الميثولوجى الذى ساهموا فيه من قبل •
وبالتالى ، فعليهم أن يقوموا من أجل الذى أو الذين خصصت
من أجلهم هذه التماثيم بنفس الأفعال النافعة التى أنجزوها
خلال أحداثهم الميثولوجية • ولا شك أن الأحداث يجب أن
تقع فى ظروف متشابهة • وبصفة عامة ، فإن الحالة التى
تستعمل خلالها هذه الأشياء ، يجب أن تكون ذات سمات
تسمح بمماثلتها بالحدث الميثولوجى الذى تدخل فيه الآلهة
أو المارد • فهنا إذن توجد عملية نقل أو نوع من أنواع
التحويل ما بين حدث يقع فى عالم البشر ، وحدث نموذجى
مماثل وقع فى العالم الإلهى • وهذا أسلوب دارج فى نطاق
السحر المصرى •

وهنا ، يجب عن طريق المعطيات التى تقدمها القطعة
السحرية فى صورة نص أو رسومات ، أن نحدد نوع الحدث
— أو الأحداث — حتى يمكننا أن نفسر الاستعمال المادى له ،
وعادة ، يوصف هذا الحدث فى الصيغة السحرية : « لقد
لدغ (فلان) ، مثلما لدغ حورس فى الصحراء » • وهذه
الصيغة تعتبر ضمن الطقس الشففى ، وعادة تلحق بها
إرشادات عملية يجب تنفيذها ، وهذا ما يسمى « بالطقس
العملى » •

ولكننا هنا ، لا نعرف الصيغ التي ترتل خلال الطقوس الشفهية ، ولا حتى الطريقة التي تستعمل بها العاجيات السحرية خلال الطقوس العملي .

ومن خلال القطعة بما تتضمنه من رسومات ونصوص ، يستلزم الأمر القيام بدراسة جادة لمحاولة تفهم في أية ظروف ، وكيف ولماذا استعملت .

وعند عالم المصريات الألماني التنمولر الذي قام لفترة طويلة بدراسة هذه القطع ، تبين أنها ترجع جميعها الى الدولة الوسطى ، ولكن من الممكن أن يكون هذا التأكيد موضع جدال . فلقد وجدت بالفعل ، أشكال سحرية بداخل العديد من المقابر التي يسبق عهدها تلك الحقبة . اذ وجدت ، داخل مقبرة المدعو « ببي » في الكاب وهي ترجع الى الأسرة السابعة عشرة (٢) ، ووجدت أيضا في مقبرة المدعو رخميرع من الأسرة الثامنة عشرة ، ووفقا لرأيه ، فان هذه الأشياء هي مجرد أشكال اقتبست من الدولة الوسطى (٣) ، وليس من السهل أبدا أن نتصور أن العاجيات السحرية الموجودة في مقبرة رخميرع قد اقتبست من ورشة أحد الفنانين .

ويمكن العثور على عاجيات سحرية في اطار الأشكال والرسومات الخاصة « بساعة الليل الأولى » في كتاب الأمدوات وهو أكبر الكتب الجنازية الملكية بوادي الملوك (٤) . واذا كانت الأشكال قد صورت ، في الأسرة الثامنة عشرة بوضوح كامل ، وبداية من عهد رمسيس الرابع ، بالأسرة العشرين ، قد بدت بمثابة عصا صغيرة في هيئة ثعبان ، فمن الممكن إذن أن نقول بصفة منطقية انها قد استعملت على الأقل حتى بداية الدولة الحديثة (الأسرة الثامنة عشرة) .

والكتسالوج الذى يمثل الجزء الثانى من أعمال
التنموللر ، يتضمن حوالى ١٣٩ قطعة وجد معظمها فى
مصر العليا والوسطى - ولقد عثر أيضا على البعض منها فى
اماكن اخرى ثانية : من السودان (كرما) وحتى سوريا
وفلسطين (مجدو) .

ان دراسة تلك القطع ومقارنتها بما عثر عليه من
صور وأشكال ونصوص ، تتيح لنا فهما أعمق لهذا الموضوع .



أحدى العاجيات السحرية بعد تجميعها .

الأشكال

هذه الأشكال ، كما رأينا ، قد حفرت على الجزء
الملوى من القطعة .

ومنذ البداية لم يكن يوجد فوق القطعة سوى قدر ضئيل
من الأشكال، ولكنها بمرور الوقت تطورت واقتبست أشكالها
وصورها من شعائر الشمال وأيضا من شعائر الجنوب .
وبشكل تدريجى غطيت العاجيات السحرية بالصور
والأشكال ، التى لم تكن ذات صلة بوظيفتها السحرية
الأساسية ، كما غطيت أيضا بالكتابات - وأهم ما يثير
الدهشة للموهلة الأولى ، أن المخلوقات الممثلة بها قد صورت

من قصد في مظهر غريب وغير عادى (٥) ، مما يؤدي الى احساس بشعور غريب عند النظر اليها • والأشكال الأكثر دواعى هي :

العنقاء

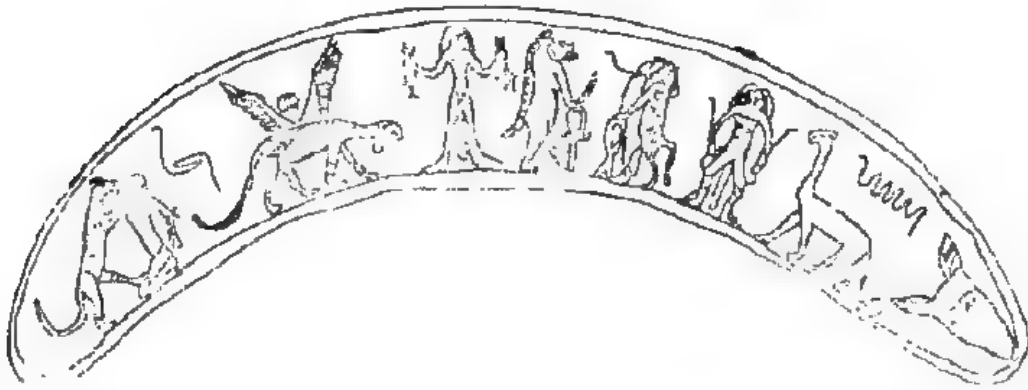
حيوان أسطورى ، يقال انه يعيش فى الصحارى • هو حيوان مركب : فجسمه على هيئة أسد وله رأس صقر وذيل معقوف • ومن جانبيه ينبثق جناحان مفرودان كأنهما مروحتان ضخمتان ، ويحليهما من وسطهما رأس آدمى • ومادة تصاحب العنقاء بضعة ثعابين •

المارد « عجا » (المقاتل)

يمثل على هيئة الاله « بس » • وهو جد هذا الاله المشوه الذى يبدو رأسه كرأس رجل مسن • ولا يلاحظ أنه زوى القامة من خلال أشكاله فوق العاجيات السحرية ، فهو يمثل كل المساحة المتاحة • ووجهه عريض ، وأذنه أفطس وأحيانا يبدو وهو ملتج بلحية قصيرة • وشعره على هيئة لبدة أسد تبدو من تحتها أذناه اللتان تماثلان آذان الستوريات • وعنقه غير مستطيل ، وكتفاه عريضتان وبارزتان ، وجسده موج مشوه ، وتبدو أضلاعه بارزة وواضحة من تحت صدره ، وسرته واضحة للعيان فوق بطنه المنتفخة ، وله ذيل عريض يبرز بداية من ثنية الفخذ وينسدل حتى الأرض • وهذا يبدو واضحا لأن ركبتيه المثنيتين تشكلان ما يشبه الزاوية • وذراعاها هما أيضا مثنيتان عند مستوى الكوعين ، ومع ذلك فإن يديه تستطيعان أن تمتدا حتى ردفه •

ويمسك « عجا » بثعبان فى كلتا قبضتيه • • وأحيانا ، بخلاف ذيله تجد أيضا الأجزاء التناسلية لهذا الاله واضحة •

وأحيانا ، تصاحبه نسخة أنثوية منه ، وبخلاف مقومات
الأنوثة ، فإن ساقها تبدو ان مستقيمتين وتقبض في يديها
على بعض العظايات أو الأرانب البرية بدلا من الثعابين •



احدى العاجبات السحرية

الالهة اللبوة

لها لبدة ضئيلة بشكل واضح ربما لتبين انها لبوة •
وهي تقيد بين قائمتيها الأماميتين أحد الثعابين ، وقد أنشبت
فيه أنيابها •

الالهة فرس النهر

انها تقف على ساقى أسد ، وهي تبدو غريبة الشكل
ببطنها المنتفخة وضرعها المتدلى ، وبين ساقها الأماميتين
تمسك بشارات الحماية السحرية • وأحيانا ، تبدو احدى
ساقها ، وهي دائما على شكل ساق الأسد ، وقد وضعت فوق
علامة الحماية « سا » أو علامة الحياة « عنخ » ، وغطى رأسها
وكذلك ظهرها بما يشبه رأس وجلد تمساح • ومن خلال
شدقيها ، وهما شذقا فرس النهر الذى تحيط به لبدة أسد ،
يبدو هذا الحيوان وهو يكشر عن أنيابه مخرجا لسانه •

أنثى النمر ذات رقبة الثعبان

بدأ شكلها يظهر فى البداية على اللوحات العريقة
 ، ولكنها عادت للظهور فى الدولة الوسطى * وهى
 ، وان مركب كالعنقاء ، عرف عنه أنه يعيش فى الصحارى ،
 ، يميز بعنقه الفائق الطول يعلوه رأس أنثى النمر ، ولا شك
 ان كثافة هذه الحيوانات التى مثلت فى أشكال متعددة ، قد
 اام التنمولى بدراستها *

اما التصميم العام على سطح العاجيات السحرية ، فعادة
 ، يمثل على الناحية المديبة شكل لرأس حيوان من فصيلة
 الالاب (ابن آوى ؟) ، وعلى الناحية العريضة يمثل شكل
 اس أسد أو بالآخرى رأس فهد *

ولدراسة هذه الأشكال ، يمكن الاستعانة بمعايير التطور
 اسورى التى تركز على نظرية لتطور الداخلى لصور الآلهة
 والجان * ومن الممكن أيضا أن يوضع فى الاعتبار المضمون
 السعائرى والطبوغرافى فى حالة معرفة الأماكن التى
 أنشئت بها * ومن المؤكد أن بعض هذه الأشكال مصدره
 * ملية » ، مثل الثور المزدوج الذى يصاحبه فى أغلب
 الأحيان رجل له رأس ثور ، والربة البقرة فى هيئة مومياء
 او الربة النسر ومعهما سوط حديدى *

ووضع الأشكال الأخرى العديدة ، التى قد تختلف وفقا
 لاجمع الآلهة المحلى الذى تجهز فيه العاجيات السحرية ، يمكن
 ان تذكر الأسد المزدوج ذا الوجه الأدمى ، والقرص الشمسى
 ذا الساقين ، ورأس ابن آوى ، والقرد ذا العين الواحدة ،
 «رأس الأسد فوق ساقين ، الخ *

ولكن ماذا تقول لنا النصوص ؟

النصوص

صاحبت أشكال الآلهة والمردة شارات الحياة « عنخ » ،
أو شارات الحماية « سا » ، وهناك بعض النصوص المختصرة
تؤكد هذه السمة الجامية : « حماية المساء وحماية النهار » ،
« حماية ما حولها كل يوم » ، وأيضا كانت أكثر العبارات
استعمالا ضمن هذه الصيغ التي تترتل : « لقد حضرت (أو
لقد حضرنا) من أجل أن نقوم بحماية ربة المنزل (فلانة) » .
والبعض منها أكثر تفصيلا : « اقطع رأس العدو الذكور
والعدوة الأنثى اللذين يدخلان فى حجرة الأطفال الذين
ولدتهم (فلانة) » . وأحيانا يحدد بأن الصيغة يجب أن تترتل
بواسطة « العديد من شارات الحماية » هذا اذا اتبعنا ترجمة
التموللر ولكنى أعتقد أن الترجمة يجب بالأحرى أن تكون :
« العديد من الحماة » ، والمقصود بالحماة : الآلهة والمردة ،
اذ اننا نجد بدلا من هذه العبارة أحيانا عبارة « هؤلاء الآلهة » .
ونجد أحد الآلهة ذا رأس كلب يقول : « اننى أحمل هذه
العين أوجات ولقد حضرت » الخ .

وتبين دراسة هذه الصيغ أنها تستعمل لحماية النساء
والأطفال .

ويربط التموللر بين هذه الآلهة المثلة فى أشكال
منحنية وبين مولد اله الشمس الوليد . وبما أنها ملزمة
بحمايته عند مولده ، فقد التفت حوله تحت قيادة الهة محاربة
بدت فى شكل لبؤة — ولقد استنبط « التموللر » ذلك
من خلال بحث مستفيض عن طبيعة هذه الآلهة (٦) .

وخلاف ذلك ، فان وجود العاجيات السحرية فى مقبرة
رخميرع ، يفسرها هو بأنها بمثابة هدايا العام الجديد
للمعبد (٧) . وفى عيد مولد الاله الشمسى ، كانت تمثل
دوق مياه النهر الخاص بالمعبد مختلف مراحل مولد هذا
الاله ، وأيضا تدمير أعدائه ، ولذلك ، فان هذا الحدث ،
ربما كان الى حد ما هو المثال النموذجى للأشكال الممثلة على
العاجيات السحرية . والأعداء الذين يجب القضاء عليهم
، مثنون هم أيضا فى أشكال مقعرة منحنية : ثعابين ، سلاحف .

ولكن ربما قد نتساءل عما اذا كان الأمر يتعلق فعلا
بمردة خطيرين ، وفى ذلك تعارض مع ما تتضمنه النصوص .
ومن الصغيب أن تتصور المصريين وهم يطلبون الحماية من
اشكال تمثل أعداء خطيرين .

ولنضع جانبا موضوع الثعبان الذى عرف عنه أنه اله
اوى ، أما السلحفاة ، فمن المعروف وفقا للنصوص البعلبية



احدى العاجيات السحرية

والرومانية ، أنها من الممكن أن تكون بمثابة حيوان كوني
 ذى نفع (٨) ، وكذلك الأمر بالنسبة للصفدعة (٩) .
 والسلحفاة تبدو عادة فوق العاجيات السحرية وقد صحبتها
 حيوانات مائية أخرى (صفدعة ، فرس النهر ، تمساح) .
 وخلال تلك الحقب الزمنية الموعلة في القدم ظهرت صورتها
 على بعض الألواح ، وفوق بعض الأواني ، وعلى بعض
 أتمائم ، وعادت للظهور ثانية من خلال « الستب سا » الذي
 يمنح للمرأة أثناء الوضع وللطفل الصغير من خلال العصي
 السحرية في قيمة ايجابية لا شك فيها ، وكذلك يحصر
 الحيوانات القديمة العجيبة ، وايضا بمصاحبة بعض المخلوقات
 المائية ، مثل فرس النهر ، والتمساح ، وبصفة خاصة
 الصفدعة رمز الالهة حقات ، بدون أية اشارة الى التحقير
 بأنها حيوان الظل والظلام . . . ومثلها كمثال بقية أشكال
 العصي السحرية ، اتخذت السلحفاة وظيفة الحماية ، ومثلها
 كمثال أشكال أخرى ، كانت حمايتها هذه يجب أن ترتبط
 بحدث خاص ، قد تمثله العديد من « المتناظر » في اطار
 المضمون الميثولوجي ، وخلاف ذلك ، فان الثعابين الخطرة
 تمثل دائما وقد دمرتها أو سيطرت عليها الالهة الحامية
 الواقية .

ولا شك أن كل ذلك يجعلنا نطرح تفسيراً مغايراً لتفسير
 التموللر القائل بأن العاجيات السحرية تمثل فقط آلهة
 ومردة حامية (١٠) . ولا شك أننا ، من خلال هذا المنظور ،
 نجد أن ذلك يتعارض مع فرضية « المعركة الأولية » التي
 تخوضها الشمس عند شروقها ضد قوى الظلام . فالأمر
 بكل بساطة ، هو مجرد تسلسل للآلهة و / أو لمردة حامية
 واقية .



مئرد ذو رأس الضفدع يعنل
على الاستدعاء السحري

ولا شك أن الارتباط الذي ذكره التنبوللر بين مقبرة
حميرع وعيد العام الجديد ، ليس في واقع الأمر سوى
فرضية ، إذ أن هناك استعمالات للعاجيات السحرية في
« حالات جنازية بحتة » .

وإذا وضعنا في الاعتبار الارتباط بين بعض الكتابات
وبين بعض الحيوانات الممثلة عند طرفي العاجيات السحرية ،
فإننا نتساءل عما إذا كان رأس إحدى السنوريات ،
الرسومة في الجانب العريض ، يمثل الحامي الواقى خلال
النهار ، ورأس أحد الكلاب يمثل الحامي الواقى الليلي (١١) ،
وإن ذلك يبقى دائما أمرا فرضيا .

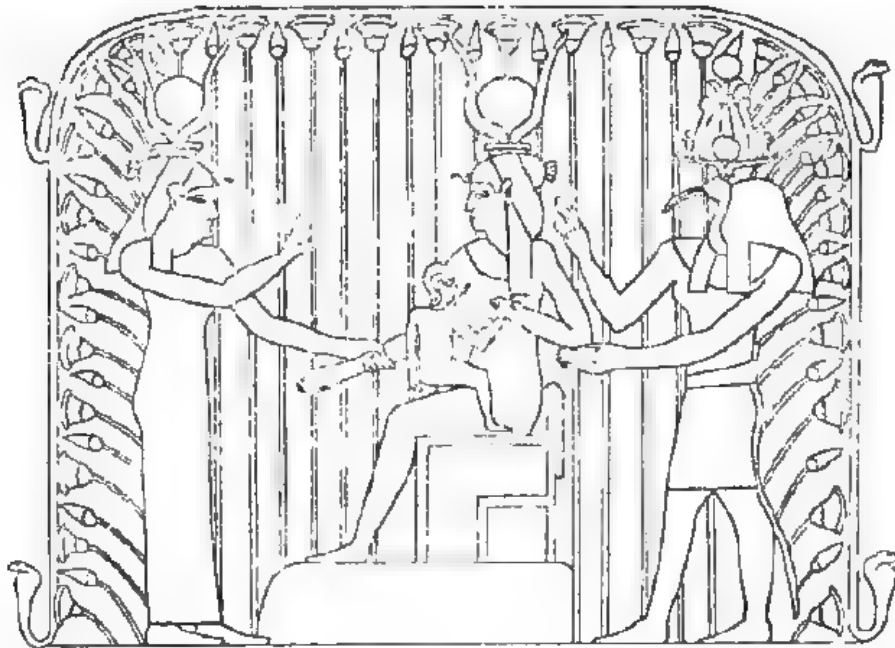
ومن ناحية التنبوللر ، فهو يرى أن عدم تمثيل الشمس
بهرره أن الطفل يتماثل مع الإله الشمسي الصغير . ووفقا

للنصوص ، فليس هناك أدنى شك فى أن العاج السحري كان يستعمل من أجل حماية طفل صغير أو امرأة حامل .

استعمال العاج السحري

كانت الضرورة تستلزم عند استعماله أن ترتل بعض الصيغ السحرية ، ولكن ، وفقاً لما بيناه آنفاً ، فإن هذا الطقس الشفوى غير متوافر لدينا . ومع ذلك ، فإن الاحتمال كبير جداً فى أنه كان يستعمل من أجل حماية الإنسان من الحيوانات السامة وبصفة خاصة الثعابين . ومن أجل تحقيق ذلك ، كان يستعان بأسلوب « التحويل » : فيتم التماثل ما بين وضع الإنسان ووضع أحد الآلهة .

ومع ذلك ، فهل يتعلق الأمر باعتداء قد يحدث مستقبلاً أو اعتداء قد تم بالفعل ؟ أو بمعنى آخر ، هل يستعمل العاج



من أجل الإحتماء من أذى ست ، تقوم ايزيس بإرضاع ابنها حورس بداخل دغل من سيقان البردى فى الدلتا - والمشهد كله قائم تحت حماية تحوت (ذى رأس الطائر ايبس) السحرية والهة ذات قنـاج حـقـقـورى الشـكـل .

السحري لحماية الانسان من عضه أو لدغة محتملة ، أو لدغة أو عضه قد حدثت بالفعل ؟ أى : هل العمل السحري وقائى أم علاجى ؟ لا يمكننا الجزم بكل تأكيد . وعموما ، وفقا للنصوص ، فإن العمل السحري كان على ما يبدو يلزم من أجل حماية شخص مازال فى صحة جيدة . أما فى الحالات الأخرى ، فإن مضمون الصيغ لا شك أنه يكون مختلفا .

ولكننا نجد أن حماية الأم والطفل أكثر تطابقا مع صيغ الاستعمال السحري للعاجيات السحرية والذي يتضح بجلاء فى إحدى الفقرات « بكتاب الموتى » : « أبعد عن مكان مولد رع ، قائنى أنا رع ، الذى ترتجفه أمامه » (١٢) . وفى هذه الحال تتطابق الأم التى وضعت وليدها مع رع .

ويمكننا أن نطالع نفس هذه الطريقة فى عهد الدولة الوسطى ، من خلال أحد النصوص السحرية . فالكلام يوجه الى الثعبان الخطر بهذه العبارات : « ... يابن » واجت « حارس جزيرة النيران ، هل ستجعلنى أطلب (مساعدة ؟) ست ؟ ... لا تبق على قيد الحياة ! لا تعض ! اننى أنا رع ! » (١٣) .

ومع ذلك ، فإن الصيغ السحرية لحماية الأم والطفل نعتبر الأكثر اثارة للانتباه فى موضوعنا هذا . فمن أجل حماية طفل صغير ، كان من الممكن أن تتلى عليه بعض الصيغ .

فالطفل تتم حمايته ضد كافة أنواع المساوىء والأضرار ، كما أن الصيغ التى تتلى خلال استعمال العاجيات السحرية لابد أنها تتشابه بقدر الامكان مع تلك التى وجدت مكتوبة فوق ورقة بردى تهدف الى حماية الأم والطفل (١٤) .

وورقة البردى هذه ، التى استنسخت فى عهد الهكسوس أو فى أوائل الدولة الحديثة ، من المحتمل أنها قد حررت فى وقت سابق .

وهناك استفهام آخر خاص باستعمالات العاجيات السحرية : هل كانت تستعمل فقط من أجل الأحياء ، أم كانت تستعمل أيضا من أجل الموتى (١٥) ؟ ووفقا لما يراه ألتموللر ، فإن بعض العاجيات السحرية التى يبدو أنها قد كسرت ثم أصلحت ، أو تبدو عليها علامات كثرة الاستعمال ، لم يستعملها سوى الأحياء ، ومع ذلك ، فإن النقوش التى عثر عليها فى مقبرة « بى » فى الكاب تبين بوضوح أنها كانت تستعمل استعمالات جنازية (١٦) .

ومن خلال احد المناظر بمقبرة جحوتى حتب فى البرشة ، التى ترجع الى « الدولة الوسطى » ، تبدو إحدى الممرضعات وهى تحمل فى يدها اليمنى صندوقا صغيرا وفى يدها اليسرى عاجة سحرية . وقد يدحض هذا المنظر الرأى الذى يقول ، ان وظيفة العاجيات السحرية أنها كانت تستعمل فى رقصة ذات طابع قدسى وثنى سحرى (١٧) .

وتبدو المرضعة وقد أمسكت بالعاجة السحرية بحيث جعلت طرفيها يتجهان الى أسفل . ولذلك ، نجد ألتموللر يطرح هذه الفرضية التى تقول ان العاج السحرى كان يوضع بشكل رأسى فوق الطفل أو فوق الأم ، متطابقا بانحناءة البطن ، وان النص المكتوب كان فى وضع أفقى من ناحية

ماهر العاجة السحرية ، وبالتالي ، يمكن أن يقرأه الشخص بكل سهولة ، فالطفل كان ، فى هذا الوضع ، محاطا سحريا . ويرى التتموللر أن بعض العاجيات السحرية قد كسرت بسبب بعض حركات الطفل . ثم ، يسترسل فى اسهاب فى وصف أشكالها واستعمالاتها ، الخ . .

ولكننا نرى أن ذلك رأى تعسفى ، لأنه اذا كانت المرضعة الممثلة فى مقبرة البرشة ، والتي تعتبر بمثابة المنصر الوحيد الملموس الذى يبنى عليه التتموللر نظريته ، تمسك العاجة السحرية من وسطها ، بحيث تجعل طرفيها متجهين الى أسفل ، فان الأمر يختلف فى مقبرة « ببي » فى الكاب حيث يمسك الطرفان من وسطها ، بحيث يكون الجزء العريض متجها الى أعلى (١٨) . وخلاف ذلك ، فليس من السهل أن نتصور امرأة حاملا أو طفلا صغيرا ينام وهو محاط بعاجة سحرية ، وأما فيما يختص بقراءة الصيغة ، فان ذلك يتطلب أن يكون عدد ضخيم من المصريين ملما بالقراءة الهيروغليفية ، ولم يكن الحال هكذا أبدا .

وليس هناك أدنى شك فى أن العاجيات السحرية قد استعملت من أجل حماية النساء الحوامل والأطفال الصغار



احدى العاجيات السحرية

من الحيوانات السامة ، كيف ؟ لا يمكننا ان نجيب على ذلك
باجابة دقيقة * ومن المحتمل ، أن أسلوب السحر بالاتصال
كان يقوم بدور هام فى هذا المجال .

وكانت العصا السحرية مخصصة من أجل المرأة التى
تضع وليدها أو للوليد الجديد ، ولكنها تشير أيضا الى
ال « ستب سا » الخاصة باحتفالات تتويج الحيوان المقدس .
وبسبب التباين فى هيئتها العامة ، وبسبب اختلاف
أوجه أشكالها ، وبسبب تنوع مظهر كل منها ، وبسبب
مضمونها العام ، أى مضمون ال « ستب سا » لدى المرأة أثناء
الوضع أو الطفل الوليد ، هذا المضمون الذى استعادته
الماميزى (بيت الولادة) ، وبسبب المناظر التى توحى بمشاهد
ميثولوجية أكثر تحديدا ، فإن العصا السحرية تستعيد
ثانية مواضع قد تكون أكثر قدما * ومن المحتمل انها تميد
تبريرها من جديد ، وتنقلها ، وتعلن مقدما عن تطور ما
عادت الى استخدامه فى العصور اللاحقة فى نطاق الديانة
الرسمية (١٩) .

وهناك علماء مصريات آخرون قاموا بتقديم فرضياتهم
الخاصة * فأحدهم (٢٠) يبرر وظيفة العصا السحرية
والسبب فى أن العديد منها قد عثر عليه وهو مكسور الطرف ،
فهو يعتقد أن طرفها المديب كان من أجل أن ترسم به دائرة
سحرية حول سرير الشخص المراد حمايته * وهذه الدائرة
لا يمكن أن تتخطاها الحيوانات الضارة ، ولكنه لم يقدم
أى دليل من أجل تأكيد فرضيته (٢١) * أما بالنسبة لعالم
مصريات آخر (٢٢) ، فهي عبارة عن وسيلة لقراءة الطالع
الفلكى تعد عند ولادة الطفل ويجب أن تصاحب الفرد طوال

مباته • ولكن حججه هذه ينقصها الصواب (٢٣) • وهناك
الث (٢٤) ، يبدى تحفظا واضحا فيقول : « انها مازالت
مثابة أحد الأسرار الفامضة التي تركها لنا قدماء
المصريين » •

وجدير بالذكر أيضا أن التشكيلات والمناظر نفسها
المرسومة فوق العاجيات السحرية ، قد رسمت أيضا فوق أحد
الاولانى الخاصة بسكب المياه للطفل والتي ترجع للدولة
الوسطى • ولقد وصف هذا الاناء مرات عديدة (٢٥) ،
« الأشكال تبدو وهي تجرى جريا منتظما من كلا الجانبين
«أاية من الجزء العريض وحتى الفوهة الخاصة بالسكب
وبمصاحبة نوعين من ال «عحا» شبيه أو قريب « بس » •
(فى الوسط يبدو ال «عحا» ذو الذراعين المتدليين والساقين
المتدلتين ، ووقف على جانبيه بشكل منتظم اثنان من «عحا»
« قد انفرجت سيقانهما ويمسكان بثعبانين) • وعلى اليسار
يبدو حيوان فرس النهر محاذيا تماما للبوّة على اليمين وهي
تسب أنيابها فى جسم ثعبان ، ثم فى المجموعة التى بالجهة
اليمنى نجد شكلا للحيوان الطويل العنق وقد اعتلته سكين ،
والأسد وهو يمر وقد اعتلاه ثعبان ذو ثنيات ضخمة ،
اخيرا ، من كلا الجانبين لفوهة السكب ترى السلحفاة •

وكما نلاحظ ، فان العاجيات السحرية يمكن أن تدرج
فى اطار تقاليد تليدة ترجع الى عدة آلاف من السنين •
بعض الأشكال والرسومات ترجع أصلا الى حقبة ما قبل
الأسرات ، واستمرت باقية حتى العصر اليونانى الرومانى •

ان هذه الوثائق الصعبة التفسير لا تفصح عن نفسها
تماما • فمن أجل تفسيرها يجب الالتجاء الى بعض الدراسات

المقارنة ، باستخدام الوثائق المصورة والمكتوبة التى وصلت الى أيدينا . ولا شك أن عمل عالم المصريات يتشابه الى حد ما مع عمل محقق الشرطة ، الذى يقوم عن طريق بعض الدلائل بمحاولة تكوين كيان كلى تصبغ مختلف الأجزاء القائمة فى نطاقه ذات مغزى ومعنى واضح .

التمثيل والكتابات

فى نطاق المعتقدات المصرية ، لا يوجد مكان لمفهوم « الفن من أجل الفن » ، فالأعمال الفنية قد انبثقت من فن ليس هدفه الفن البحت . ان الفن للفن هى وجهة نظر من يعطى القيمة للعمل الفنى فى حد ذاته لا لأصله وغرض تكوينه . وبذا ، فالضرورة تستلزم أن نبين وفقا لما قاله عالم المصريات الفرنسى « يويوت » ، أن المصرى القديم هو تقريبا « صانع تماثم » .

ان الحرفى الماهر وهو يضيف قيمة خلاقة للضرورة وللصوت يخلق كائنات حقيقية ، تكمن بداخلها حيوية وشخصية الكائن أو الشيء الممثل (٢٦) . ان الشيء ، أو الصرح ، مهما كان نوعه ، ليس سوى التعبير الملموس للكائن أو الشيء الذى يمثله . وربما يكون للشيء الواحد العديد من المعانى المتباينة المختلفة : فان الأهرام يمكن تشبيهها بشعاع الشمس ، وبالهضبة ، أو أيضا بالدرجات المؤدية للسماء .

وطبيعى جدا أن التمثال لا يتضمن سوى معنى واحد ، انه يخضع لقانون السحر الودود الطيب ، وبذا فهو يجسد

السعر التجانسي تجسيدا واضحا، وفقا لما ذكره «فريزر» (٢٧) أحد مؤسسى علم أصول السلالات البشرية ، فالمبدأ بسيط الغاية : الشبيه يجذب شبيهه •

وبالنسبة للمصرى ، يعتبر التمثال حقيقة بمثابة الدائن أو الشيء الذى يمثله • ان الصلة بين الواقع الحقيقى او المفترض ، وبين التمثال هى نفس صلة هذا الواقع بالكتابة • ان هذا الارتباط بالكتابة هو ارتباط تكميلي فعلى لدرجة أنه قد اعتقد أن الفن المصرى يكون مع أسدوب الكتابة وحدة متكاملة بكل معنى الكلمة (٢٨) •

وفى كلتا الحالتين ، ظهرت ضرورة الغاء كل ما هو وقتى ، وقد عبر عن ذلك فى نطاق الكتابة بالغاء حروف الحركة ، وفى نطاق الفن بالغاء علامات الفرع أو الحزن حيث حل مكانها تعبير هادئ رصين • فنادرا ما يلاحظ خاصة قبل الدولة الوسطى - وجود تجعيدات بالوجه ، وان وجدت فهى دليل على بعض المشاعر الدفينة وقد نحتت فى التماثيل الهادئة ... وكذلك الكمات التى كان يستعين بها المصرى القديم ، فهى مثلها كمثل كلمات اللغة السامية ، قد لاقت الكثير من التغييرات ، وفقا للاستعمال المتعلق بقواعد اللغة ، حيث تغيرت قيمة بعض حروف الحركة بالاضافة الى مكانتها بين الأحرف الساكنة ، التى لم يطرأ عليها تغيير كبير • وبذا ، فإن المصريين بالغائهم للأحرف المتحركة قد توصلوا الى نوع من الاملاء والكتابة هو الأكثر استقرارا (٢٩) •

هذا السكون العام ، وهذا الهدوء يبدو متطابقا مع أحد مفاهيم المصريين ، المرتبطة بالوضع الذى كان يجب أن

يتخذ الكائن البشرى امام الآلهة وفى نطاق الحياة الاجتماعية . فمن ناحية ، يلاحظ أن الآلهة فى عهدها كانت « تمقت الضوضاء » (٣٠) ، فكان المثال الذى كان سائدا على الأقل فى العصور الكلاسيكية . أى منذ القدم وحتى أوائل الدولة الحديثة ، هو مثال الشخص الحكيم الرصين ، الذى يستطيع بعلمه ، أن يتناغم ويخضع لسيادة وسلطة الآلهة - انه مثال « الهادى الصامت ، الذى يتمثل بـ ماعت (حتب حر) » (٣١) ، الذى يختلف تماما عن « الصاحب الغضوب شمو » (٣٢) ، الذى يعبر عن ارادة التقلقل والاضطراب .

ان فن صنع التماثيل ، يعبر ، كما يمكن أن نتوقع ، عن المفاهيم الاخلاقية والدينية الخاصة بالمصريين ، ومن خلال سكونها نفسه ، ومظهرها الجامد المتسمر ، تعبر تقليديا عن وضع الميت أمام الاله ، فهى بمثابة التجلى لهذا الميت .

ولأسباب أكيدة تتعلق بفكرة الحفظ ، نجد أمامنا دائما فنا نحتيا جنازيا ، وكانت التماثيل غالبا ما توضع بأحد المعابد ، فالعديد من التماثيل الصغيرة قد جاءت من معبد أوزيريس فى « أييدوس » أو من الخبايا التى اكتشفت فى معبدى الكرنك أو الأقصر .

ان التمثال هو جزء لا يتجزأ من الكتابة التى عليه ، ولقد وهب نفس حقيقة ووظيفة علامات هذه الكتابة .

ومع ذلك ، فان هذه العلاقة ليست بملاقة ثابتة فان التلاشى التدريجى للعلاقة التكميلية بين الكتابة والفن قد لوحظ ، خاصة فيما يتعلق بتنسيق الكتابة الهيروغليفية فوق

المثال نفسه (٢٢) • ولقد حدث ذلك بشكل متدرج •
وبالنسبة للدولة الحديثة ، مازلنا نستطيع أن نميز الاجزاء
الى عليها كتابات عن غيرها المفتقرة الى ذلك ، فمنذ عهد
الدولة الوسطى ، امتدت الكتابات فوق الملايس نفسها ،
ثم بعد ذلك فى الدولة الحديثة امتدت فوق الجسد نفسه •
والبعض يرى ، أن ذلك ربما يرجع الى اعمال الوشم (٢٤) •
والن هذه الفكرة لم يلتفت اليها كثيرا (٢٥) ، ووفقا لما
« به » فشر « فان أوج هذا التطور الطويل الأمد لم يتحقق
الا فى اواخر المصور الفرعونية ، من خلال التماثيل
المروفة باسم « الشافية » •

التمائيل الشافية ولوحات حورس

تدرج فى نطاق هذه العبارة تماثيل « الدولة القديمة »
التي تمثل شخصا واقفا فى وضع المشى أو مقرفصا ،
وهناك لوحة حورس فوق التماسيح والتي يمكن أن تدرج
فى هذا الاطار ، وهى اما قد أمسك بها الشخص
الواقف ، واما قد وضعها الشخص المقرص فوق ساقيه •
ويطلق علماء المصريات اسم (عواميد صغيرة) على هذه
الارحات • وقد يكون هذا الشخص أحيانا احدى الالهات
ومعها لوحة حورس وكتابات سحرية • وقد يتعلق الأمر هنا
• بأور لوحات حورس بداية من الدولة القديمة وحتى العصر
الرومانى (٣٦) • وكانت وظيفة هذه التماثيل هى الحماية
السحرية أو الشفاء لشخص ما وقع ضحية لحيوان سام •
ولوحات حورس ، المنبثقة هى نفسها من لوحات أخرى للاله
ثند ، قد ثبت وجودها منذ عهد آخناتون (٣٧) • وكانت

تحفظ فى منازل تل العمارنة ، مما يعد دليلا على شعبيتها .
ويمثل عليها الاله « شد » « المنقذ » وقد انتصر على الحيوانات
الكاسرة ، ثم حدث بعد ذلك نوع من التطابق التدريجى
ما بين « شد » « وحورس » (٣٨) .

وفى معظم الأحوال ، يلاحظ أن هذه اللوحات تتميز
برسم مركزى يمثل الاله الشاب حورس وهو واقف فوق
تمساحين أو العديد من التماسيح (٣٩) . ويبدو وهو يحمل
فى يديه بعض الثعابين ، والعقارب ، والسباع ، والفزلان .

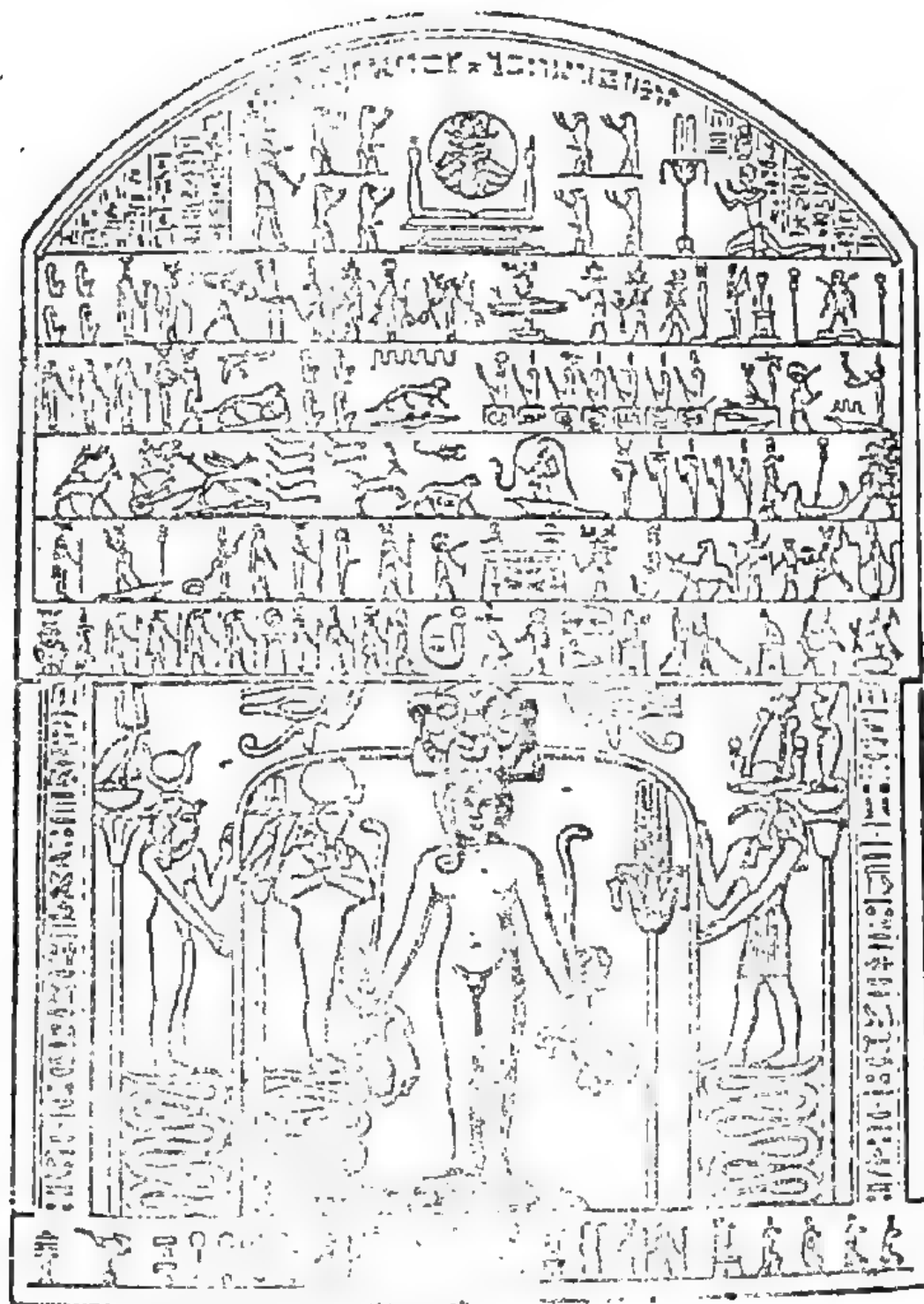


الاله « شد » المنقذ ، يقوم سحريا
بقتل حيوانات الصحارى والمياه ،
المجسدة للمشر .

وعلى جانبيه يبدو لوتس نفرتم وعمود قمته على شكل
نبات البردى يمتليه صقر . ويمتلى الشاب حورس رأس ضخم
هو رأس الاله بس ، الذى يمكن اعتباره قناعا (٤٠) .



وجه دورس فوق التماسيح - (مينرليخ)



ظهر لوحه حورس فوق القمامايوج (الجزء العلوي للوحة - ديترونيخ)

ولا شك أن « لوحة مترنيخ » تعتبر من أكثر الآثار أهمية في إطار السحر المتأخر ، إذ ترجع الى عصر « نختانيو الثاني » (٤١) . وكانت في الماضي في حوزة عائلة « مترنيخ » ، ولكنها توجد حاليا بمتحف « مترو بوليتان » بنيويورك ، ويبدو هذا الأثر العريق الذي نحت من قطعة حجرية واحدة وقد نقشت عليه مائتان وأربعون شكلا ومائتان وخمسون مطرا من الكتابات (٤٢) .

والشكل الرئيسي لوجه اللوحة يبين حورس وهو طفل وقد وقف فوق تمساحين ، وتتدلى من شعره صغيرة الطفولة ، وفوق رأسه يبدو القناع المجيب الممثل لـ « بس » الذي يبعد عنه المؤثرات الضارة . ويحمل حورس بين يديه بعض الثعابين وبعض العقارب وأسدا وغزالا ، مثلما يبدو فوق أبحاث حورس الأخرى . وعلى يسار حورس الطفل ، يبدو الاله الشمسي ذو رأس الصقر والربة ايزيس ذات رأس البقرة وهما يقفان فوق أحد الصقور . وخلف ايزيس ، ترى نخبت فوق زهرة اللوتس ، حامية مصر العليا في صورة أنثى النسر . وعلى يسار ويمين رأس بس نجد العينين المقدستين (واجيت) وقد زينتهما ذراعان في وضع التعبد . ويمتلى هذا المنظر خمسة صفوف حفرت عليها رسومات تمثل الانتصار على الحيوانات الضارة . ولا شك أن المظهر المربع الذي يبدو عليه المردة يعمل على تدعيم دورها المقدس ، الحامي . وفوق قوس اللوحة في الجزء العلوى نجد شكلا رمزيا : في وسطه جلس معبود له وبجواره أربعة حورس كباش بداخل قرص الشمس . ووفقا لما تقول النصوص ، فإن الأمر يتعلق برع حورس - رب الأفق - أن الرقم (٤) يحمل مضمونا كونيا لأنه يتعلق بالجهات

الأصلية الأربع ، اذن فالأمر يتعلق بنظرية عين شمس (هليوبوليس) . وفي أحيان أخرى يفسره البعض باعتباره إيماءة لاحدى قصص « سفر التكوين » عن العالم الرباعى الأجزاء « حيث أصبحت أطرافه بمثابة الجهات الأربع الأصلية » (٤٣) . ويبدو القرص وقد استقر بين ذراعين مرفوعتين ، وهما ترمزان هنا الى اله الهواء « شو » ، رافع السماء . وأسفل نجد الكلمة الهيروغليفية «مر» mer بمعنى الماء . ولا شك أن الخط الأفقى يرمز للأرض . وعلى اليمين واليسار ترى ثمانية قرود ، أربعة فى كل جانب ، وهم يتعبدون القرص عند شروقه . انهم ، فى أغلب الأحيان ، كانوا يمثلون عند قاعدة المسلات التى ترمز الى الحجر الذى انبثقت منه الشمس « لأول مرة » . وعلى اليسار ، خلف القروود ، يشاهد الاله تحوت ذو رأس الطائر ايبس . وعلى اليمين ، وفى شكل زهرة ، بدا الاله نفرتم والفرعون نختانبو الثانى وهو راكم .

وفى ظهر اللوحة ، يحتل قوس اللوحة الاله « بس » الاحدى . ولقد مثل هذا الاله ببعض خصائص العديد من الآلهة الأخرى ، وقد بدت رؤوسها كراس الاله « بس » ، وفى مجالات أخرى ، قد يسمى أحيانا « حر - ور » . ومن داخل شعره تنبثق رعوس بعض الحيوانات ، ومن ظهره يبرز جسد أحد الطيور . ويقف الاله « الأحدى » فوق ما يشبه خرطوشا طويلا به العديد من الحيوانات ، التى تقوم فى نطاق الميثولوجيا بدور شرير أو التى تعتبر بالفعل حيوانات خطيرة ، والعينان اللتان تتجاوران « بس » يمكن تفسيرهما بأنهما ترمزان للشمس والقمر . ويبدو المنظر وقد أحيط بنصف دائرة من العلامات تمثل النيران ، وهو تعبير عن عين

الشمس التي تقضى على الأعداء الممشين فى هيئة الحيوانات
الخطرة * ثم هناك أيضا خمسة صفوف تتضمن بعض الآلهة
وبعض العمليات السحرية التي ترتبط بدمار الأعداء *

ان النقوش السحرية لا تغطى اللوحة فحسب ؛ ولكنها
مملى أيضا قاعدتها * وترتبط وظيفة هذه اللوحة بالأشكال
المنقوشة عليها ، ان الأمر يتعلق أساسا بصيغ تهدف الى
الحماية من الحيوانات الضارة مثل الثعابين ، والمقارب ،
والتماسيح ، والسباع *

وفوق هذه اللوحات ، يقوم حورس بدور رئيسى * وبس
أيضا ، الذى اعتبر الها خاصا ، قد مثل كذلك فى النقوش
الموجودة على جدران المنازل التى علمنا بها ، مثل قصر
المنحطب الثالث فى الملقطة بالبر الغربى بالأقصر ، أو على
مساند الرأس أيضا ، فبدون شك كان يعمل على حماية
النائم من أية مؤثرات ضارة * ويمكن أن نطالع أيضا بعض
النصوص التى تهاجم العدوين الكبارين فى الاساطير الدينية
واللذين يعتبران مصدرا خطرا ، وهما الثعبان أبوفيس
والاله ست *

وقد يختلف طول اللوحة من واحدة الى أخرى : فلوحة
« مترنيخ » يبلغ طولها أربعة وثمانين سنتيمترا طولا ، وتبلغ
احدى لوحات « تورين » أقل من خمسة سنتيمترات ، وكلما
ازدادت مساحة اللوحة ، ازداد عدد النصوص *

ولنذكر كمثال ، هذا النص الذى يتراءى غالبا ،
بالرغم من أنه فى العديد من الأحوال لا تكتب منه سوى
الجميل الأساسية :

« تعبد الى حورس من أجل تمجيده ، وتتلى فوق المسام
وفوق الأرض كلمات قالها تحوت المنقذ (شد) لهذا الاله :

« سلام عليك ، أيها الاله ، ابن الاله .. سلام عليك ،
أيها الوريث ، ابن الوريث .. سلام عليك ، أيها الثور ،
ابن الثور ، الذى ولدته البقرة السماوية .. سلام عليك
يا حورس ، الذى انبثق من أوزيريس وولدتة الالهة ايزيس .
لقد تحدثت باسمك . ورتل (شد) بسحرك . لقد تحدثت
بصيفك السحرية (أخو) ، لقد تلوت التعاازيم التى انبثقت
من قلبك ، انها بمثابة رقيتك التى خرجت من فمك ، التى
منحها لك أبوك جب ، التى أعطتها لك أمك موت ، التى
علمها لك جلالة الذى يرأس مدينة ليتوبوليس من أجل توفير
الحماية لك ، من أجل تجديد وقايتك ، من أجل اقفال فم
أى ثعبان موجود فى السماء ، أو موجود على الأرض ، أو
موجود فى المياه ، من أجل ابقاء البشر على قيد الحياة ، من
أجل تهدئة الآلهة ، من أجل تعظيم رع بواسطة تراتيلك .

تعال الى ، سريعا ، سريعا ، فى هذا اليوم مثلما فعل
من أجلك الذى يدير المركب الالهى (تحوت . ومن هنا
جاءت تسميته « بالمنقذ » فى بداية الصيغة) هل تستطيع أن
تبعد كل أسد من الأراضى الصحراوية ، وكل تمساح بالنهر ،
وكل فم ثعبان فى جعره ؟ هل تستطيع أن تحولهم من أجلى الى
حصباء مثل حصباء الأراضى الصحراوية ، الى شققات مثل
الشققات فى الطرق ؟ هل تستطيع أن تلقى بتعازيك (شد)
على السم النابض ، الذى يسرى فى كافة أعضاء الذى يتألم ؟
حاذر من أن تكون غافلا وأنت تتحدث بشأنه ، انظر ، ان

قدبك قد استنجد به فى هذا اليوم • لقد خلقت الرهبة التى
يستشعر بها نحوك ونقد عظمت (فى المنزلة) بفضل صيفك
السحرية (أخو) ، من أجل العمل من أجل على جعل هذا
الذى يختنق يبقى على قيد الحياة • هذا الذى غص حلقه •
ان البشرية تضيف عليك المديح • ان الانصاف والعدل
يبدلان فى شخصك • وكل الآلهة يبتهل اليها فى صورتك •
انظر ، ها هو اسمك يتضرع اليه فى هذا اليوم : « اننى
حورس المنقذ (شد) » (٤٤) •

يلاحظ (٤٥) هنا أن كلمة شد قد احتمل تفسيرها عدة
معان • فإذا اعتبرنا أن حورس شد يعنى «حورس - المنقذ»،
فإن هذا التفسير يسرى بصفة عامة ويتطابق مع فكرة الأرباب
المنقذين • ولكن « شد » يمكن أن تعنى أيضا « ترتيل » أو
« تعزيم سحرى » • فهل نحن هنا أمام نوع من التلاعب
بالألفاظ فيما يختص بهذا الأصل ، وهذا أسلوب مصرى
دارج ، اذ يحتفظ بهذا التعدد فى المعانى حيث يطبقها
وفقا للمضمون ؟

وخلاف الحيوانات الخطرة ، نجد أن الأرواح الضارة
الأساسية هى : « أبوفيس » فى هيئة ثعبان ويعمل على قلقلة
وعرقلة رحلة المركب الشمسية ، و « ست » الأخ العدو ، قاتل
اوزيريس الذى برزت فكرة استبعاده خاصة خلال « فترة
الانتقال الثالثة » • ويتمثل الأعداء الميثولوجيون بالحيوانات
الخطرة التى يفترض أنها تلحق الضرر بالانسان •

الطراز الشائع للوحات حورس الصغرى .

لقد لاقت هذه اللوحات مصيرا هائلا - انها ضئيلة الحجم للغاية وزودت بما يشبه الحماله عند طرفها الأعلى . ولا شك أنها كانت تقوم بنفس الدور الواقى الذى كانت تقوم به القلادات المقدسة المعاصرة - لقد وجد منها فى كل مكان : فى « نيبور » بالعراق ، وفى جبيل بلبنان ، وفى حماة بسوريا ، وفى « مروي » بالسودان ، وفى اكسوم فى اثيوبيا (٤٦) . فهل كانت موضع تجارة ؟ هل كانت تصاحب بعض المصريين ؟ فى الواقع، يبدو أن الرأى الأول هو الأكثر وجاهة ، لأن السحرة المصريين كانوا يتمتعون بشهرة راسخة فى محيط حوض البحر الأبيض المتوسط - ومثلما وجدت تمائم وتعاويز فى كل مكان تقريبا ، فلا يستغرب أبدا العثور على لوحات حورس هنا أو هناك .

وطبيعى أن هذه الأشياء كانت تصبح أكثر فعالية للشخص المعنى لو أنها أدمجت بتمثاله . ويشكل ما ، كان الشخص يجد نفسه محاطا بفاعلية النصوص . فالتمثال فى حقيقة الأمر بمثابة شخصه هو بالذات (٤٧) ، سواء أكان ميتا أم على قيد الحياة .

وغالبا ما كان التمثال الواقى يوضع فى أحد المعابد حيث يستفيد من الشعائر القائمة - والكتابات التى يستطيع المارة قراءتها مثل الصيغ التى تحمل التمنى بوجبة طيبة للميت فى العالم الآخر ، كان أمامها فرصة ما من أجل أن تقرأ ، ولكن كان ذلك أمرا ثانويا خاصة اذا وضعنا فى الاعتبار مدى أمية أفراد الشعب (٤٨) .

ويبدو أن مهمة تماثيل الشخصيات البارزة ، هي أن تقوم بدور الوسيط ، وهذا ما تبينه الكتابات فوق أحد هذه التماثيل في معبد الكرنك ، وهو تمثال أمنتحتب ابن حابو (٤٩) :

«أهالي مصر العليا ومصر السفلى ، كل من يرون القرص الشمسى ، أنتم يا من يحضرون الى طيبة من الجنوب ومن الشمال من أجل استعطاف رب الأرباب ، تعالوا الى حتى أنقل ما قلتموه لى توا الى آمون الكرنك . قدموا من أجلى قربانا شعائريا وأريقوا خمرا مما أحضرتموه . اننى البشير ، الفائم بجوار الملك من أجل سماع ما يقوله الشعب ومن أجل تلبية طلبات اهل الضفتين » (٥٠) .

وهكذا يزهو الميث بمكانته المتميزة بجوار الاله ؛ من أجل أن يكون « المتحدث » لتلبية طلبات الأحياء .

ومثلما لاحظنا ، « فقد استمع اليه المارة واستعانوا الى اقصى حد بوساطته ، وعلى مدى قرون عديدة ، كانوا يتبركون بلمس لفافة البردى المنبسطة فوق ركبتيه (وهى جزء من التمثال الحجري) ، ويبدو أن المريدين والأتباع كانوا كثيرين للغاية وشديدي الثقة فى فعالية التمثال لدرجة أن الحجر الجرانيتى قد بلى بسبب ذلك ، وأن جزءا من النص الذى كان يحمله قد تلاشى . واذا كانت الصلوات اللازمة قد تليت بدقة ، كما يرجى ذلك ، فلا شك أن أمنتحتب هذا قد نعم فى العالم الآخر « بوجبات وفيرة » (٥١) .

وأما عن اللوحات ، فان مجرد وجودها كان يكفى لابعاد الخطر ، وكانت الصور ، وأشكال الاله بس ، بالاضافة الى

شكل حورس وهو واقف فوق التماسيح ، ووجود الصيغ المنقوشة فوقها ، كانت كلها تعتبر وسائل مكتملة التأثير فى حد ذاتها من أجل الحماية من عدد ضخم من الأخطار . ولا شك أن الاقتراب الجسدى أو قراءة الصيغ ، كان يساعد على تدعيم وتقوية هذه الحماية (٥٢) .



لم يكن امون مجرد الاله الأكبر لطيبة ، ولكنه كن يتجسد فى صور محلية عديدة ، وقد عمل ذلك على سهولة الوصول اليه من ناحية الشعب ، وكانت توجه اليه الكثير من الابتهالات ، فالبشر كانوا ينفقون فى فعالية سحره .

ومع ذلك ، فان بعض التماثيل « الشافية » كانت تستعمل بشكل أكثر فعالية وأكثر بساطة فى آن واحد ، وقد عرفنا ذلك (٥٣) ، من خلال تماثيل اكتشف فى عام ١٩٠٩ فى مدينة أتريب فى الدلتا وموجود الآن فى المتحف المصرى (٥٤) ، وهو تماثيل لرجل يدعى جدحر كان يعيش

ملال عهد « فيليب » خليفة الاسكندر الأكبر ، وهو يبدو
بالسا فوق وسادة مسطحة وقد ضم ركبتيه عند صدره وضم
اراعيه فوق ركبتيه ، فقد اتخذ بذلك وضعاً معروفاً : هو
« وضع » التماثيل المكعبة » التي كانت قد ظهرت منذ الدولة
الوسطى .

ولا شك أن مصدر هذا الوضع الشعائري يمكن أن يبحث
فيه من خلال التماثيل الخشبية التي كانت توضع في المقابر
ملال عصر الانتقال الأول . فيمثل المتوفى في هذا الوضع ،
فوق مركب ترمز الى انتقاله بالسفينة من أجل الحج نحو
أهيدوس ، مكان تعبد الاله أوزيريس ، وفي هذا المكان
احتفظ برأس الاله الذي قطعت أوصاله . وتوجد صور
لناسك الحج « الى الاله الأعظم » ، منذ الدولة القديمة ،
وبصفة خاصة في النقوش البارزة بمقابر تلك الفترة ، أي
الأساطب .

وشكل التماثيل المكعبة له عدة مزايا : أنه لا يأخذ سوى
حيز محدود نسبياً ، وبالتالي يمكن أن توضع تماثيل عديدة
أخرى في المكان المقدس ، كما أن شكلها المضغوط يجعل من
نحتها أمراً سهلاً ، ويمنحها حماية أفضل ضد الكسر ،
وأخيراً ، فلا بد أن ثمنها كان أقل من غيرها .

وعلى خلاف ذلك ، فإن بعض التماثيل الشافية ، مثل
تماثيل جدحر تبدو في شكل مركب ، فتبدو إحدى لوحات
سورس وقد أدمجت مع شخص مستند الى عمود خلفي ،
وهذا الشخص قد دثر بمعطف مكسو ببعض النصوص وكذلك
شعره المستعار . والأجزاء غير المفطاة (الوجه ، والأيدي ،

والقدمان) هي فقط التي لا تحمل أية كتابات - ومع ذلك، توجد مجموعة من صور الآلهة فوق الذراعين - وينتصب هذا التمثال فوق قاعدة، جقر بها حوضان، الحوض الأول مستطيل الشكل ويحيط بالتمثال ويتصل بالحوض الثاني البيضوي الشكل والأكثر عمقا، والجزء العلوي من الحوض هو أيضا مغطى بالكتابات، وكذلك الجوانب الرأسية الأربعة قد غطيت هي الأخرى بمناظر ونصوص -

طريقة الاستعمال .

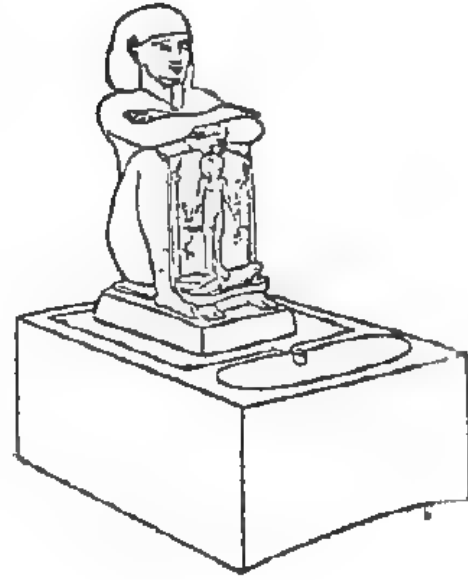
ان طريقة الاستعمال تبدو بسيطة : كانت تسكب بعض المياه فوق هذا التمثال، فتتدفق المياه الى الحوض الأول، ثم تنساب الى الحوض الثاني الأكثر عمقا، ويلاحظ أن الكتابات التي على التمثال والكتابات التي تحيط بالحوضين هي كتابات سحرية، وأما ما عداها فليس سحرية -

فالكتابات على الوجهين العموديتين للحوض، على سبيل المثال، تتعلق بحياة المتوفى وبأعماله - وهناك أيضا نداء تقليدي إلى الأحياء لكي يرتلوا من أجله صيغة جنازية - وهذه الكتابات يمكن رؤيتها بكل وضوح، في حين أن النصوص السحرية لا ترى بوضوح - والاستفادة هنا لا تتعلق بالقراءة ولا بعمل التمثال كقلادة، ولكن تتعلق بوسيلة ما غاية في البساطة : يسكب الماء فوق التمثال، وبمرور الماء على التمثال فإنه «يتشبع» بالتعاون والنقوش المحفورة بمهارة، قبل أن يجمع ثم يشربه الشخص الذي «يكتسب» بذلك الصيغ السحرية -

وهذه الفكرة نفسها موجودة في إحدى لوحات حورس البسطة (٥٥)، التي انتصت في وسط دعامة مصنوعة من

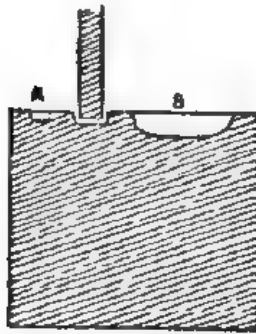


(٢)

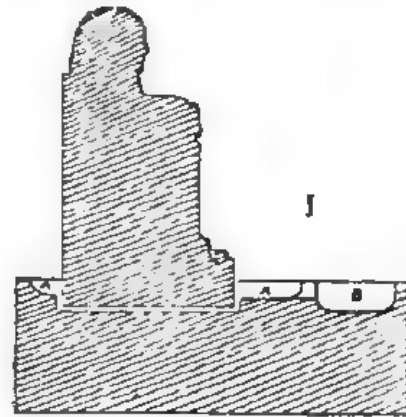


(١)

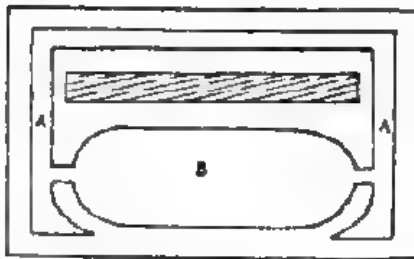
كانت المياه التي تسكب فوق التمثال باكملة تكتسب القوى السحرية المتضمنة في التماثيل - الشكل (١) : تمثل مكعب مع لوحة حورس * الشكل (٢) لوحة حورس بغيرها *



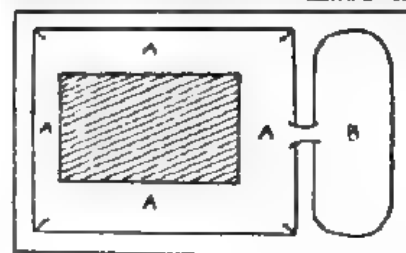
II



I



(٢)



(١)

التمثيل الشادية واللوحات المتضمنة في القاعدة مع أحواض تتلقى المياه التي تسكب لونها * (١) تمثل مكعب مع لوحة حورس * (٢) لوحة حورس بغيرها *

الحجر الجيري حيث حفر في مقدمتها حوضان متصلان ببعضهما البعض ، الحوض الثانى منهما ، يبدو بيضى الشكل وأكثر عمقا . واللوحه التى لابد أن تروى بأكملها بالمياه تتصل بالدعامة المكتوب عليها - مثل الشكل بأكمله - كتابات سحرية فقط . ويمكن الاعتقاد (٥٦) أن هذه المجموعة بأكملها كانت أولا مدعمة بقاعدة أخرى أكبر حجما ، أعدت بحيث تتلقى المياه التى انسابت فوق الصيغ السحرية . وقد استعملت أيضا لوحات حورس الصغيرة بنفس الطريقة ، حيث كان يمكن وضعها بداخل أحد الأحواض .

أما اللوحات ذات الوجهين فقد كان استعمالها نادرا في مصر القديمة ، ويتضح الفرض منها لو أن المياه كانت تنسكب فوقها (٥٧) .

ويبدو تمثال جدحر واضحا للغاية فيما يختص بالعلاقة بين النصوص والتمثال ، فإن الصيغة التى تبدأ بدعاء موجه الى « يد آتوم » توجد فوق الذراع اليمنى للتمثال وتبدأ من يده التى تتماثل بيد الاله ، وهناك صيغة أخرى تستهل بكلمة « الذراع » ، نجد أنها قد نقشت فوق الذراع اليسرى ، وصيغة ثالثة تبدأ بعبارة : « هذا الظفر هو ظفر آتوم » ، قد نقشت تحت اليد ، قريبة جدا من الاصبع الصغيرة ، فإن ظفر الاله آتوم قد قام بدور واق يحتم على الكاهن أن يقلده بنظيره هو .

وهذه الصيغ الخاصة بالتمائيل الواقية ، التى لا توجد فوق لوحات حورس تجعلها تفوقها بكثير في قوة تأثيرها . وبسرعة ، تعددت وتكثفت الصيغ الاضافية (٥٨) .

وهناك مثال جيد للتماثيل الواقية ، ولكن بدون حوض ، محفوظ حاليا في متحف اللوفر (٥٩) . وفيه يلاحظ ان « دحر » قد نعت بعبارة « شد » التي فسرت بمعنى « منقذ » . ولكننا راينا من قبل أن عبارة « شد » من الممكن أن تعطى أكثر من معنى ، لقد وصف بهذه الصفة في أغلب الأحيان كل من ايزيس وحورس . ومن الممكن أن يدمج مثل هذا التمثال بتمثال آخر أكثر ضخامة ، كما في المقصورة التي ترجع الى الأسرة الخامسة والعشرين أو السادسة والعشرين وتوجد في معبد موت بالكرنك وكانت تغطى بالنصوص السحرية (٦٠) .

ان الارتباط بين لوحة حورس والمعبد ، قد بينه أحد النقوش التي ترجع الى عصر متأخر بمعبد مونتو بالكرنك حيث يشاهد رسم لحورس شد (٦١) . وفي معبد « أويت » بالكرنك عثر على قاعدة لأحد التماثيل الواقية بداخل ناووس ، وأخيرا في المعبد الضخم الخاص بأمون ، حيث اكتشفت قاعدة لتمثال واق وكتلة حجرية لا بد أنها كانت بمثابة باب لمقصورة واقية (٦٢) .

وهناك أدلة أخرى ، فقد عثر على مقصورة بدندرة ضئيلة الحجم تقع في فناء المعبد ، لم يتبق منها سوى قوائم يابها . وفوق إحدى هذه القوائم من الجهة الخلفية يتبين نص سحري الغرض منه « منع العين الشريرة » ، ولا بد أن هذا الأثر كان قد أقامه أحد عباد تحوت من أجل تمثال صغير لأبيس يمكن أن يراه الجميع ، لأن نمط بناء الباب الذي يتوقف عند منتصفه ، يسمح بالمشاهدة (٦٣) .

سنتوريوم دندرة وأسلوب عمل اللوحات

ضمن الآثار القائمة « بدندرة » ، يمكن الإشارة الى « السنتوريوم » (٦٤) ، بمعنى المكان الذى يأتى اليه المرضى للعلاج بالاستحمام . وكان هذا « السنتوريوم » موجودا فى كافة المعابد البطلمية ، وهو عبارة عن مبنى للحمامات ، جهزت به عدة قواعد فوق الأرض . ولقد بقيت واحدة منها فى مكانها وقد غطيت بكتابات سحرية ، وهناك جزء بارز يسمح باقامة تمثال .

وها هو مقتطف من هذا النص :

« تعال الى ، أنت يا من استتر اسمه عن الآلهة ، يا من رفع السماء ، وخلق الأرض ، وأنجب جميع الكائنات . عندما وصل ابنك حورس كان أعداؤه قد تلاشوا ، ولم يكن من الممكن أن يدمره أى فعل ضار من جانب رفقاء الشيطان ، ان الذى خلق الكائنات يفتح فمه خلال لحظات الخوف . آيتها الربة ايزيس لن يلحق الضرر بابنك حورس ، لقد وجدت ما كان قد عمل ضده ، ولقد أحطته بلعاب خرج من فمى منسابا من بين شفتى ، ولن يحدث له أى ضرر . اننى أضفى الحياة على من يحببنى . » (ترجمة ف . دumas) .

فالأمر يتعلق اذن بقاعدة لتمثال واق ، وعموما ، يلاحظ أن الشكل بأكمله يتضمن بعض التميز حيث نجد هنا أن المريض يستحم بالمياه ، فى حين أنه كان من المعتاد أن يشرب المياه . ولا شك أن هذا الأسلوب قد عرف بالفعل

فى اطار السحر المصرى ، واستعين به منذ « نصوص التوابيت » فى المرحلة الانتقالية الأولى والدولة الوسطى ، وقد صور ذلك فى بعض الصيغ التى تومىء الى التراتيل الوحشية بنصوص الأهرام فى الدولة القديمة ، حيث يقال ان الملك قد ابتلع « حكا » الآلهة (أى سحر الآلهة) ، وأيضا حيث يصرح المتوفى بقوله : « انه قد استعاد شبابيه وولد ثانية من منطقة الغرب الجميلة ، وقد أتى اليوم من بلد الحياة ، بعد أن تخلص مما كان يقمره من أتربة ، وبعد أن ملأ جسده بالسحر (حكا) ، وبعد أن روى عطشه بواسطته وبعد أن جعل حراسه يرتجفون مثل الطير » (٦٥) .

وفى صيغة أخرى بنصوص التوابيت نجد الطقوس العملية الآتية :

« ليقبل الانسان هذه (الصيغة) فوق سبع عيون واجت مرسومة ، تفسل بالجمة والنطرون ، ويشربها الانسان » (٦٦) . ويتبين ذلك أيضا فى العديد من النصوص السحرية ، وكذلك فوق التماثيل الواقية ، حيث يجب أيضا أن يشرب السائل المشبع بالسحر . وهذا هو بكل وضوح ما يقال فى النص الخاص بتمثال « اللوفر » ، حيث العبارة الدارجة التى تشير الى المريض وهى « الرجل القائم تحت السكين » تترك مكانها لعبارة أخرى هى : « الرجل الذى يشرب هذه المياه » .

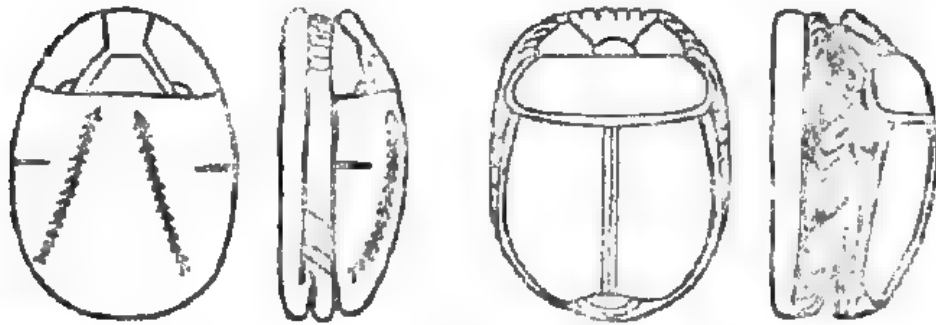
والعبارة التالية توجد فوق تمثال جدحر ، وكذلك فوق تمثال « اللوفر » وأيضا فوق عدة تماثيل أخرى :

« لقد أبعدت (عين رع) كل شر ، كل دنس خبيث ، سم كل ثعبان ذكر ، وكل ثعبان أنثى ، كل عقرب ، وكل

حيوان سام وجد فى جسم « هذا الرجل الذى يشرب هذا الماء » (= الصيغة الخاصة بتمثال « اللوفر ») ، « هذا الرجل المصاب بجرح (تحت السكين) » (صيغة تمثال جدحر) (٦٧) -

وكان من الممكن ايضا أن تنقش لوحة حورس الصغيرة مباشرة فوق أنية حجرية (٦٨) ، ولكن بالنسبة لسننتوريوم دندرة فإن الضرورة تستلزم أن يستحم المريض فى المياه التى سكبت فوق التماثيل الواقية . ونفس هذه المياه كان يجب أن تعود الى الأرض بدون أن تمر بأية بالوعة قد تعمل على تدنيسها (٦٩) -

وبقى الآن ان نضع هذه الممارسات فى نطاق تطور المفاهيم الدينية . فلقد اعتبر عهد الرعامسة عهد ازدهار وتآلق لما عرف بالتدين الشخصى . فالمفهوم القديم المرتكز أساسا على مبدأ النظام الاجتماعى المنبثق من النظام الالهى ، والتمركز حول شخص الفرعون - حل محله بشكل تدريجى نظام يعتمد على العلاقة القائمة بين الانسان والآلهة . ولقد عبر ذلك عن التداعى الاجتماعى المرتبط بالآزمة الاقتصادية التى تطورت خلال الأسرة العشرين . ومن هذا المنطلق تعددت التماثم والتعاويد وتطورت الشعائر الخاصة بالحيوانات المقدسة .



منظر الجعران وهو يدفع كتلة من القش من أجل تدفئة بيضه ، وهذا هو المصدر للمودج الخلق .

تطور التماثيل

إذا كان من المستطاع بكل سهولة تتبع التطور التدريجى
الوحات حورس منذ نشأتها ، فإن تطور التماثيل الواقية
يبدو أكثر تعقيدا .

وأقدم هذه التماثيل عثر عليه فى صحراء القاهرة
الشرقية . وهو يتكون من الملك رمسيس الثالث واحدى
الملكات واحدى الالهات ، ويبدو أن هذه المجموعة قد
حطمت ودمرت عن قصد من أجل محو المقدرة الضارة لهذا
التمثال المركب ومنعه من ممارسة تأثيره . ويبدو شكل
جعران مسطح فوق قمة تاج الملك ، رمزا للاله خبرى الذى
يتماثل به الملك . ولقد غطى مقعد الملك بكتابات سحرية ،
واحدى الفقرات تقول : « انه خبرى » . والصيغ جميعها
موجهة ضد الثعابين والعقارب (٧٠) .

وهذه المجموعة التى كانت قائمة فى وسط الصحراء ،
من المؤكد أنها لم تكن منعزلة أو منفردة ، ويدل على ذلك
تلك الآثار والبقايا التى وجدت فى نفس المكان ، ولكن لابد
أنها كانت خاصة باحدى المقاصير لبعض المسافرين « مثل
المعابد المتبقية فى منطقة الكاب عند طرف الطريق المرتاد
الصحراوي الممتد نحو البحر الأحمر » . فقد كانت مثلها تقع
على بعد مسافة ما من وادى النيل ، وبذا إذا تعذر على المسافر
أن يتبين طريقه عبر الأفق البعيد لم يجد أمامه سبيلا سوى
أن يضع مصيره بين أيدي آلهة الصحراء » (٧١) .

وإذا كانت الكتابات فوق التماثيل الشافية الأخرى
تعمل قبل كل شيء على الشفاء ، فإن كتابات هذا التمثال

المجموعة تهدف خاصة الى الحماية من لدغات الحشرات السامة .
 اذن ، الهدف الاساسى هو هدف واق للمسافر قبل عبوره مضيق
 السويس ، ووفقا لقول سترابون (٧٢) ، انها صحراء
 فائقة الخطورة « فبالاضافة الى أنها رملية مفتقرة الى الماء ،
 فانها تتضمن أعدادا هائلة من الثعابين ، من فصيلة الثعابين
 الرملية » (٧٢) .

فماذا عساه كان دور التمثال ؟ وفقا لقول عالم المصريات
 الفرنسى « دريوتون » ، لم يكن من المتيسر امكانية القراءة
 أو الاستنساخ من هذه المقصورة ، فالمسافرون فى القوافل
 كان معظمهم أميين ، كما أن طريقة تنسيق هذه النصوص ،
 خاصة فوق ظهر المقعد لم تكن لتسمح أبدا بسهولة قراءتها .
 فلا بد أن مفعول الصيغ كان يتم بكل بساطة وبسرعة . فهى
 بنقشها على التمثال قد أضفت عليه منافعها وفوائدها ، وبالتالى
 فالتمثال — وقد حمل بمثل هذه الكفاءة — يستطيع بدوره
 أن ينقلها عن طريق اللمس (٧٤) . ان دريوتون يرى أن
 تلك المجموعة تتضمن نفس ميكانيكية التماثيل الشافية ،
 ولكن الاختلاف يكمن فى أن تلك التماثيل الشافية كانت
 وظيفتها مصارعة عدو قد استتب واستقر تماما ، ولكن هذا
 التمثال المجموعة وظيفته الأساسية هى : الحماية والوقاية .

ومع ذلك ، فإن تفسير دريوتون يبدو غير مقنع تماما .
 فإن التماثيل الشافية قد استطاعت أن تعمل هى أيضا على
 الحماية من الحيوانات الضارة ، وفى نفس الوقت شفاء
 الشخص الذى أصيب فعلا بالضرر . فكلما المظهرين
 لا يتعارضان مطلقا فى اطار العقلية المصرية . وبالنسبة
 لتمثال رمسيس الثالث ، يلاحظ أن تماثلا، شخص الملك مع

الاله خبرى ، يجعل من شخصية الملك شخصية مزدوجة ، دنيوية والهيبة ، مما يعمل على تدعيم فاعلية الصيغ ، « وفي لملاق هذه التركيبية ، يلاحظ أن شخصية الملك هي التي تخلق الفاعلية : فمن مجرد حروف مطلسم ومبهمه تخلق قوة لفيض حيوية والهيبة . والأمر يختلف بالنسبة للتماثيل الشافية في العصور اليونانية ، حيث تنبثق كل المقدرة الالهية من لوحة حورس التي تحملها مقدمة هذه التماثيل ومن الصيغ السحرية التي تغطيها ، لدرجة أن واحدة منفردة من لوحات حورس تتضمن نفس القيمة المعتمدة على صنع المعجزات . أن صورة حورس نفسه ، وهو واقف في وسط اللوحة هي التي تحمل الفاعلية الالهية مثلما تفعله أية تمويذة . ويلاحظ أن شخصية التمثال ليس لها أي دور في « البناء السحري » للمجموعة ، انها لا تمثل الا من أجل أن تشجع من تم شفاؤهم بواسطة المياه المقدسة على الاقرار والعرفان بذلك ، ويقدموا صلاة شكر . اذن ، فان الشخص الذي تمثله التماثيل الشافية هو شخص عارض وطارئ . وفي واقع الأمر ، ان استعمال لوحات حورس ، من أجل شعائر التطهر ، يعتبر بصفة خاصة أكثر قدما من مثيلاتها المركبة المتضمنة لصورة أحد الأفراد الذي يقدمها ويكرسها لاسمه هو » (٧٥) .

ولا شك أن التماثيل الشافية ولوحات حورس هي ضمن مجموعة واحدة في اطار السحر المصري ، فان لوحات حورس قد انبثقت ، مثلما رأينا ، من تلك اللوحات التي يمثل من خلالها الاله الشاب «شد» وقد انتصر على الحيوانات الخطرة وقد تم تطابق ما بين شد وحورس . وهذا على ما يبدو ما تبينه احدى التماثيل الخشبية التي تدمج الى أواخر الدولة



حورس هو أحد الالهة الأربعة التي كانت تقوم بالتعميد السحري للفرعون ،
ومن الاناء الذي يمسكه حورس بيده تنسكب المياه في هيئة علامات الحياة .

الحديشة ، حيث يرى على وجهها الاله شد منتصرا على الحيوانات
الخطرة ، وعلى ظهرها يشاهد الالهان أنوريس ذو رأس
الصقر وحورس حبنو واقفين فوق حيوان أسطوري يماثل
قوى الشر (٧٦) . ويوجد لحورس تمثال مجسم فوق لوحة
وهو واقف فوق التماسيح ، وهو شكل غريب الى حد ما
محفوظ في المتحف المصري ، ويحمل خرطوشا للملك ست
نخت مؤسس الأسرة العشرين (٧٧) . ومع ذلك يوجد فراغ
ملحوظ بين تمثال رمسيس الثالث ، ومجموعة التماثيل
« الشافية » التي ترجع الى القرن الرابع . ولقد سد هذا
الفراغ ، بصفة جزئية بواسطة لوحات حورس التي يرجع
بعضها بكل تأكيد الى الأسرة الثانية والعشرين والسادسة

والعشرين (٧٨) . وبعد فترة طويلة ، عادت التماثيل الشافية لتظهر من جديد في اواسط القرن الرابع - وأكثرها جمالا وروعة ، هي يدون شك « لوحة مترنيخ » من عصر الملك نختانبو الثاني ، وأيضا لوحة « جدحر » من عصر فيليب آرهيدى (٧٩) .

واستمر استعمال لوحات حورس على أوسع مدى ، ولكن من جانب الأفراد بصفة خاصة ، في حين أن التماثيل الشافية كانت تعرض في الأماكن العامة . ونصوصها السحرية المكررة ترجع الى كتاب واحد خاص بالصيغ السحرية . وعادة كانت هذه الصيغ السحرية تكتب فوق أماكن محددة من التمثال . ومع ذلك ، كان يلاحظ بها غالبا لمسة شخصية أو بعض الصيغ الطريفة ، وكان من الممكن أن تستعمل أيضا في العالم الآخر وفقا لتقاليد معروفة منذ عهد « نصوص الاهرام » ، ولذلك عثر على احدى لوحات حورس باحدى المقابر (٨٠) .

وبدراسة هذه التماثيل ، أمكن التوصل الى أنه وفقا للأشخاص الممثلين كانت التماثيل ترجع خاصة الى معابد في الدلتا ، مثلما عثر عليه في اتريب وفي تل بسطة (٨١) .

والمناظر المنقوشة فوق التماثيل يبدو أنها تعكس بعض الأفكار الثيولوجية . وطبيعى جدا أن يكون عددها أقل من عدد لوحات حورس . ومع ذلك ، فلا بد أنها لاقت شعبية كبيرة كتماثيل شافية حتى حقبة متأخرة . وقد وجد دليل هام باحدى البرديات السحرية اليونانية . انه عبارة عن نص

مركب يعمل على تجميع التنبؤات بواسطة مصباح ، وسحر من أجل اكتساب الرؤيا الالهية بالاضافة الى الدعاء (٨٢) .

ومن الطقوس العملية المستعملة ، يوجد نوع من التمايم يجب أن يرتديها الشخص المعنى . ويعطى هذا النص شرحا دقيقا لذلك :

« تميمة من أجل الطقوس ، يجب أن ترتديها فوق جسمك كله ، وفوق شريط لرداء من الكتان مأخوذ من تمثال للاله حربوقراط (٨٣) من أى معبد ، اكتب هذه العبارات بمداد من المر والصبر : أنا حورس (٨٤) بن ايزيس وأوزيريس ، احفظنى فى صحة جيدة ، سليما معافى ، وألا تعذبنى الأشباح ولا يداهمنى الرعب خلال حياتى » (٨٥) . وبعد عدة وصفات ، يحدد أن هذا الشريط ، بعد أن يلف ، يرتديه الشخص المعنى كلما قام بممارسة الطقوس . وهنا أيضا ، يلاحظ أن الاتصال المباشر مع تمثال الاله حربوقراط يدعم ويقوى من فاعلية الطقوس .

ومن الطبيعى أن لوحات حورس تعتبر أكثر سهولة فى الاستعمال حتى لو لم يكن الكثيرون يستطيعون شراءها . وهذا يفسر انتشارها على أوسع مدى وشعبيتها الضخمة لدرجة أن النمودج الأساسى للوحات حورس قد رجع اليه فى الفترة المسيحية (٨٦) .

وخلاف لوحات حورس كانت توجد أيضا أنواع أخرى من اللوحات السحرية . فاللوحة فى حد ذاتها ، سواء كانت فذرية أو جنازية ، تتمتع بقواعد السحر الدود .

اللوحات ذات الأذان (٨٧)

هى نوع من اللوحات النذرية التى كانت توضع فى معابد الاله المحلى أو فى أماكن الحج .

وهناك أنواع دارجة من هذه اللوحات تلحق اسم الاله باذن أو عدة أزواج من الأذان (ربما تصل الى ١٨٨ واحدة) وأحيانا ببعض العيون . وهذه الأشياء التى كانت تشاهد بصفة خاصة فى معابد الآلهة «الذين يستمعون الى الصلاة» ليست كما وصفها البعض بأنها عبارة عن نذور تعبر عن الصم أو العمى الذين تم شفاؤهم ، لكنها كانت فى الواقع تقوم بتنشيط واثارة أذن الاله بواسطة الرسم السحري . كما ان تعدد الأذان يدعم من تأكيد الانسان من أن الاله سوف يستمع اليه . وإضافة العيون أحيانا ترغم الاله على القاء نظرة عطف على الشخص المتقدم بالدعاء . وفى بعض الأحيان ، كان يكتفى بنقش شكل لأذن خشبية أو من الحجر الجيرى فوق أحد الجدران (٨٨) .

والجدير بالذكر أنه بداية من الدولة الحديثة ، تطورا أحد المظاهر الناتجة من «الورع الشخصى» . ومنذ ذاك الحين ، أصبح الاتصال الشخصى بين الشخص وبين الاله أحد المظاهر السائدة فى الممارسات العقائدية .

ولقد دعمت الكفاءة السمعية لدى الاله عن طريق تمثيل الأذان ، مع التركيز على الأرقام السحرية . فالأمر يتعلق بالتأكد من أن الاله قد استمع استماعا جيدا وذلك بإرغامه بشكل ما على الاستماع . انه «الذى يستمع الى الصلوات» . ويتعلق ذلك الى حد ما بأى واحد من الآلهة ، بل وإيضا

بتمثالى رمسيس الثانى ، وأحمس نفرتارى اللذين تم تأليهما (٨٩) . ولقد أقرت عادة الحاق الأذان بالأشكال فى مصر من خلال مضمون مصرى (٩٠) .

وكانت المجموع تتدافع نحو أبواب المعابد الكبرى ؛ لأنها لا تستطيع الدخول الى المقاصير الصغيرة . وبذا ، فقد شيد معبد من أجل « آمون الذى يستمع الى الدعوات » ، وأصبح فى عهد رمسيس الثانى « معبد رمسيس الذى يستمع الى الدعوات » ، ونفس هذا الهيكل كان يطلق عليه أيضا اسم « مكان الأذن التى تستمع » ، وهى تسمية عرفت أيضا فى منف ، ولقد أقرت هذه الظاهرة الخاصة بآماكن الدعوات



لوحة ذات أذان • ويبدو أحد
عمال « دير المدينة » وهو يبتهل للاله
امون رع الذى نقش على هيئة كبش
(عصر الرعامسة) •

والابتهالات في اطار العديد من المعابد منذ الدولة الحديثة حتى العصر البطلمي (٩١) .

ويمكن أن نميز أغراضا متعددة من « اللوحات ذات الاذان » ، فهي دليل على الامتنان لآلهة محددة ، وكذلك لتقديم الدعوات والابتهالات ، والمطالب العامة ، وأخيرا لتوجيه بعض الكتابات من أجل التأثير على ارادة اله ما في المستقبل ، وليس فقط من أجل شكره لتقبله أحد الابتهالات في الماضي .

ان الاله هو « الذي يستمع » فهذه هي بدون شك صيفته الاساسية فيما يتعلق بالعلاقة المعروفة باسم « الورع الشخصي » ، انه هو « من يتقبل دعاء من يبتهل اليه » ، « الزاخر بالاذان » - وأحيانا ، تبدو اللوحات بمفتقرة تماما الى الكتابات ، فمجرد تصوير وتمثيل الاذان يعتبر كافيا (٩٢) .

ومن خلال هذا المضمون ، لعب الاله الاغريقي مستاسيتيميس دورا هاما . انه اله مستقل الوجود . وكان يعبد في العديد من قرى الفيوم في العصر اليوناني الروماني (٩٣) . ويرجع الفضل في وجوده الى هذه الصور الشعبية الخاصة بالاله الذي يستمع الى الصلوات (٩٤) . ولقد أقرت عبارة مسجر سجم (بمعنى الاذن التي تستمع) من خلال النصوص الهيروغليفية (٩٥) .

لماذا اذن كل هذا النجاح الذي لاقتته اللوحات ذات الاذان ؟ ان ذلك لا يمكن أن يدرك الا بارجاعه الى تطور المتقدات والممارسات المصرية القديمة (٩٦) . فالمثل الأعلى

لما عت الذي يتجلى من خلال النظام الاجتماعى والسياسى والكونى، حيث يحل القرعون مرتبة مهمة وفى نفس الوقت يخضع للآلهة، حل محله مضمون جديد انتهى الى النظام الثيوقراطى بالأسرة الواحدة والعشرين . ومفهوم « الورع الشخصى » كان يتطلب وجود علاقة مباشرة بين الاله والفرد، وبالتالي أصبح ارضاء الآلهة أمرا أساسيا، وحتى الملك نفسه يجب أن يحظى بهذا الرضى . ولقد تطلب ذلك ضرورة قيام ما يسمى بـ كهنوتية المجتمع . وبشكل تدريجى أصبح الكهنة هم الطبقة المميزة المسيطرة، وحل مفهوم « الورع » مكان مفهوم « الحكمة » . وازدادت العلاقات بين البشر والآلهة عمقا وقوة . وسار ذلك فى خط متواز مع تصاعد مظاهر الفساد وانعدام الأمن والأمان، وعمل تفكك الروابط الاجتماعية على دفع الفرد الى البحث عن سند وعون لدى الاله « الذى يستمع الى الدعوات » (٩٧) .

لوحات الاله توتو تيثيوس .

ان صور وأشكال الاله توتو أو توتو(تيثيوس)(٩٨) تكثر فوق جدران المعابد البطلمية وحتى عهد البطالمة المنقذين . وبشكل متواز، توجد سلسلة من اللوحات والنذور الخاصة التى ترجع عامة الى العصر الامبراطورى (نهاية القرن الأول ق.م حتى بداية القرن الثالث ب.م)، تمثل صورة أبى الهول وغالبا يحمل رموسا تكميلية اقتبست من مختلف الحيوانات (٩٩) .

ان تيثيوس هو اسم لنصف اله يرجع الى أسرة أسطورية، والاسم الاغريقى وهو الأكثر قدما، هو تائثيوس . ثم ظهر اسم توتو و يعنى « المزخرف » . وتبينه النصوص

العريقة القدم فى صورة أسد جسور ، ابن الالهة نيت وزعيم المردة الخاصة بسخمت وباستت ، ويشاهد أيضاً فى النقوش ابجدارية ، والمناظر ، وكتيمية ، وفوق بعض القطع النقدية ، وهناك أيضاً العديد من التماثيل التى تمثله .

والرءوس التى تنبتق منه تدل على نوع من التطور نحو اله احدى ، وتمثل بعض الأرباب التى يعزى تيثيوس قوتها الالهية الى نفسه . وعندما يكتسب جناحين ، يتخذ ذيله عندئذ شكل الثعبان . ويمكن أن تمثل بعض الثعابين الصغيرة أو العقارب عند أطراف قوائمه ، للتعبير عن كفاءات توتو ذى المخالب التى تتسلح أحيانا بالسكاكين والفؤوس ، وربما يكون اصطحابه لثعابين يعنى أنه يسيطر على قوى هذه الثعابين المدمرة ، بل ان هذه الثعابين يمكن أن تكون بمثابة مظهر من مظاهر قوته (١٠٠) .

وفى النقوش البارزة الخاصة بالشعائر ، تمثل الرأس غالباً من الأمام (أى من الوجه) من أجل خلق صلة ما مع المتعبد ، وبذا فإن توتو يمثل باعتباره الها سهل المقابلة ، يتوجه اليه عامة الناس (١٠١) ، وقد يمثل أحيانا بدون رأس ، ولكنه فى أغلب الأحيان ، يمثل بتفرعات عديدة من الرءوس ، وهذا ما يقربه شبيهاً من الاله بس ، وتصاحبه عادة أنواع مختلفة من المردة لها رؤوس حيوانية ومسلحة بالسكاكين ، « انهم رسل الالهات الرهيبة (سخمت ، وباستت ، ونخبت ، ونيت) الذين يأتون بالمرض أو الموت » (١٠٢) . ان توتو هو بالفعل زعيم مبعوثى سخمت ، ومردة باستت ، أو باختصار « زعيم المبعوثين » (١٠٣) .

«اننا قد نميل في لحظة ما الى الاعتقاد بان المردة الطيبين هم الذين يجب أن يقوموا بحماية الملك ، أو اوزيريس ، أو غيرهما ، ضد مبعوثي سخمت المدمرين ، ولكن النصوص صريحة وواضحة تماما في هذا الصدد : هؤلاء المردة هم أنفسهم المبعوثون المدمرون ، وعملهم الحسن المقيد لا يتم الا بامتناعهم عن الحاق الضرر بمن يطلبون حمايتهم . ان حثور هي ربة المبعوثين ، وهي التي تبعث بالرسل الالهية ، الذين لن يقضوا بالرغم من ذلك على أهل مدينتها . وهذا هو أحد المظاهر المميزة للعقلية المصرية : لا توجد آلهة طيبة أو شريرة بصفة خاصة ، فان سخمت ، على سبيل المثال ، تعتبر مدمرة أو منقذة ، في حالة اذا ما أطلقت ثورتها ، أو كبحت جماحها ، انها الالهة التي تبعث الأمراض وتنشرها ، وهي أيضا التي تشفى منها . وبشكل متواز ، فان المبعوثين الالهيين يحملون في جعبتهم كافة الأضرار التي يمكن أن تصيب البشرية ، ولكن في مقدورهم أن يوجهوا تأثيرها بصفة خاصة لمن يضررون له الشر(١٠٤) .

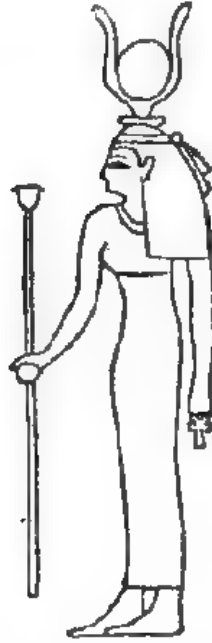
لا شك أن هذا الدليل يبدو مقنعا (١٠٥) . فان توتو بتفرعاته الحيوانية ، هو اذن زعيم المردة المبعوثين . أما عالم المصريات الفرنسي سونيرو ، فانه يرى أن صورة الاله توتو ما هي الا لوحات رمزية تمثل في صورة واحدة الاله زعيم المردة والمردة الواقعين تحت قيادته . وبمثل هذه الطريقة يفسر أشكال الآلهة الأحديين : « ان توتو المركب يجمع في نفسه ، وحوله ، الشرذمة الحيوانية من المردة الضارين الذين يقودهم ، ويستطيع بإرادته أن يخفف من تأثيراتهم » (١٠٦) ، ومن هذا المنطلق ، يكون التعبير

الناصر بلوحات توتو تيشيوس. واضحاً : « انها نصب
لشفعية ، الغرض منها هو ألا تجعل الاله يطلق على المنتفعين
باللوحة مبعوثي الموت الذين يهيمن عليهم (حيوانات سامة ،
ووحوش كاسرة ، وأمراض ، وتماسيح ، الخ) - وفى بعض
الأحيان ، ربما تكون هذه اللوحات أيضاً بمثابة نذر من أجل
توجيه الشكر الى توتو تيشيوس ؛ لأنه استدعى اليه ثانية
الشرذمة المزعجة من الشياطين التى انطلقت فى لحظة ما فى
أنحاء مصر » (١٠٧) . واللوحات الصغيرة الحجم كان
الغرض منها أن تعلق فوق جدران بعض المقاصير .

بعد ذلك ، أثار سونيرو موضوع الاله الأحدى ، الذى
كان يمثل فى أغلب الأحيان خلال العصر القديم فى هيئات
حيوانية عديدة . وهناك تنوعات عديدة منه ، مثل بس ،
وتوتو تيشيوس .

وبالنسبة لتوتو تيشيوس ، فقد فسر معنى رؤوسه
العديدة : بأنها لا تخص الاله نفسه ، ولكنها تمثل عصابة
« مبعوثى الآلهة » ، أى المردة المهلكة التى يهيمن عليها
نيثيوس .

أما عن الاله بس ، الذى ظهر على الأقل منذ الدولة
الوسطى فوق العجايب السحرية فى صورة عجا ، مع ما
ي صاحبه من نسخ قديمة من « مبعوثى الآلهة » ممثلة فى هيئة
وحوش غريبة الشكل ، فهو يقوم بوظيفة إبعاد المردة
الضارة (١٠٨) .



الالهة حتحور .

« ان وجود الرموس الحيوانية ، سواء بالنسبة للاله توتر أو بالنسبة للاله بس ، ليس له صلة بالتكوينات الدينية . انه مجرد نقل « تصويرى » لمشهد اله يتزعم موكبا من المردة التابعين الخاضعين لأوامره » (١٠٩) . وبلا شك ، فان ذلك لا يمنع أن الاله بس يمكن أيضا أن يمثل وهو يسير فوق حيوانات ضارة . وبذا ، فان النذور أو اللوحات الراقية التى تمثل توتو فى صورة مركبة الغرض الأساسى منها ليس حماية من قام باهدائها من الأمراض ، ولدغات الشمايين ، وقرصات العقارب ، الخ . ولكن الحيوانات التى يحمل توتو رءوسها : هى المفروض الحماية منها ، أى المبعوثين الالهيين الذين بارادتهم يمكن أن تنطلق كل هذه الأوبئة والأضرار (١١٠) .

واعتقد أنه كان من اللازم أن أترسل بعض الشيء فى سرد هذه الوقائع وذلك لأهميتها فى العقيدة المتأخرة ، حيث يمثل بس الأحدى دائما .

وهناك آراء مختلفة عن آراء سونيرو ، فيقول التتموللر في مقال له عن الاله بس (١١١) ، ان الرؤوس الكثيرة المتباعدة من جسم الاله تبين عن لا نهائية الأشكال التى يتجلى بها الاله المتجسد فى الرأس الأساسى . انه يعتبرها تجسيدا لوحدة عقيدة الوجدانية مع عقيدة الشرك بالاله الواحد ، أو بالأحرى الاتحاد ما بين أرباب عديدين وبين الاله الأولى . وأشكال بس هذه تشاهد فوق لوحات حورس الصغيرة وتستعمل لغرض الحماية ، كصورة حورس واقفا فوق التماسيح .

ويشاطره الرأى فى ذلك عالم المصريات الأمريكى ريتنر (١١٢) بخصوص ما تتضمنه احدى لوحات حورس القائمة فى شيكاغو، وفى هذه اللوحة نجد أن الصورة المركزية الممثلة لحورس - شد قد حطمت الا أن هناك بعض الكتابات تؤكد وجودها : « كنمات تقولها الآلهة الكامنة فى شد ، حتى يستطيع أن يمنح حياة هنيئة ، وصحة جيدة وسنوات عمر مديدة تخلص من الأسى والحزن » . ويبدو أن ذلك يبين أن الاله لديه فى داخله الآلهة الأخرى . والدعاء الدائم الموجه الى « المسن الذى يستعيد شبابه » فوق لوحات حورس ربما يتعلق باله شاب ومسن فى نفس الوقت ، أى بالاله بس المسن وبحورس الشاب اللذين يمثلان بانتظام فوق لوحات حورس .

وهناك تمثال فى قاعة والتر للفنون بمدينة «بليتمور» ربما يؤكد هذه الفرضية : فبالفعل ، يلاحظ أن الشكل الذى له رأس بس قد سمي باسم « حورس الطفل » (حربوقراط) . وبذا ، فإن الاله شد ، وفقا لما يراه ريتنر ، قد يكون الها

واقيا وساحرا ، يتضمن فى كيانه مقدرة وقوة كافة الالهة
المحيطة به (١١٣) .

ويسترسل ريتنر بعيدا فى نقده لسونيرو بخصوص
أشكال وصور الاله توتو تيثيوس فيقول : « والذى لم يره
سونيرو ، هو أن اسم توتو قد يعنى « تجمع » أو « تركيب »
أو حتى « صورة » ، وهذا وصف جيد جدا لاله يجمع بداخله
جميع الآلهة الأخرى . كما أن وجود آلهة بخلاف الاله الذى
خلقهم ، لا يعنى أبدا أن الآلهة لا تستطيع أن تكون بمثابة
انعكاس لهذا الخالق . ان توتو هو فى الوقت نفسه زعيم
ومجمع القوى الواقية ضد المرض ، وكذلك الأمر بالنسبة
للاله الممثل على اللوحة ، فهو فى الوقت نفسه زعيم ومجمع
القوى الواقية ضد الحيوانات المعادية (١١٤) .

أما كواجيبير فانه يذهب أبعد من ذلك فى تفسيره
للوحات حورس . انه يرى ، أن حورس قد صور وهو واقف
على التماسيح التى ترمز بصفة عامة الى القوى المعادية التى
يسيطر عليها . ولكنه بمقارنة ذلك بالشعابين المصاحبة لتوتو
تيثيوس ، لا يعتبرها أعيداء بل مجرد مساعدة للاله
المركزى ، وفى كلتا الحالتين ، يتعلق الأمر ببعض الأرواح
(باو) الخاصة بالاله المركزى . وكذلك ، هو يرى أن الحيوانات
التي يمسك بها انشاب حورس ليست حيوانات ضارة (ترجع
للاله ست) ، بل هى بالأنحرى يجب أن تعتبر بمثابة أسلحة
الهيبة (١١٥) .

ومن الواضح أن براهين ريتنر تبدو مقنعة . ومع ذلك
فمن الممكن أن نتساءل قائلين : ألا يعتبر ذلك أمرا متعارضا

فعلا بالنسبة لأى مصرى عندما يجد أن الآلهة الممثلة هى فى
ان واحد مرده ميموثون وأرواح للاله نفسه ؟

ربما يكون مختلف المؤلفين قد أهملوا عتصرا هاما ،
بالرغم من أنه متأخر بعض الشيء ، فإنه يسير فى نفس
اتجاهات الآراء التى عبر عنها ريتنر والتنموللر (١١٦) .



اله احدى ، يرجع الشكل الى صورة تزين احدى البرديات السحرية .

آلهة أحدية

هناك العديد من البرديات السحرية اليونانية تصف لنا
كيفية تركيب الآلهة الأحديين ، والنص رقم P.G.M.No. 312571
١١٧٧ ذو أهمية كبيرة ، فلا بد من نشره كاملا :

« إذا أردت أن يكون أحد الأماكن مزدهرا بشكل فائق ، بحيث ينبهر كل من يؤمون هذا المكان أو المعبد الذى خيئت فيه التيممة (استعن بهذا الطقس) - فاذا وضعت هذه التيممة فى معبد ما ، فسوف يتحدث عنه الناس فى كافة أنحاء العالم ، وإن كان ذلك فى مكان آخر فإن هذا (المكان) سوف يزدهر الى أقصى درجة » .

وهكذا تصنع التيممة : تخذ بعض الشمع ، واصنع منه تمثالا طوله ثلاثة أشبار ، واجعل له ثلاثة رؤوس . بحيث يكون الرأس الأوسط رأس صقر البحر ، والرأس الأيمن رأس قرد الياهون ، والرأس الأيسر رأس الطائر ابيس . واجعل للتمثال أربعة أجنحة منشورة ، واجعل ذراعيه مضمومتين فوق صدره (متصلبتين) ، ويمسك بهما صولجان ، وليكن التمثال ملفوفا (مثلما تلف المومياء) مثل أوزيريس . وضع فوق رأس الصقر تاج حورس ، وفوق رأس قرد الياهوان تاج حرم أنوبيس (تركيبية مكونة من اسم هرمس واسم أنوبيس) ، وفوق ابيس ضع تاج ايزيس . ثم ضع فى تجويف التمثال قلبا (مصنوعا) من المجناتيت ، واكتب الأسماء التالية فوق قطعة من البردى الكهنوتى وضعها فى التجويف . وبعد أن تكون قد صنعت من أجله قاعدة معدنية ، ضع هذا التمثال فوق هذه القاعدة ، ثم ضعه فى مقصورة صغيرة مصنوعة من الخشب وأعواد العرعر فى وقت ظهور القمر . وبعد أن تقوم بتثبيته (جيدا) من أى ناحية تريدها ، عليك أن تضحي من أجله (بصقر) وحشى أبيض الرأس ، واحرق هذا القربان حرقا تاما . واسكب من أجله كقربان بعض اللبن الماخوذ من بقرة بكريّة سوداء تكون أول من أرضعتها أمها . وبفضل

هذه الأضحيان تكون قد أنجزت تأليه التمثال • و (الآن) اقم عيداً مع الاله ، بأن تشدو من أجله طوال الليل بالأسماء المدونة فوق الشريط (اليردى) الموضوع فى داخل التجويف • ثم توج المقصورة الصغيرة بأغصان الزيتون وبذا (تسعد) طوال حياتك ، وعليك أن تتلو هذه الصيغة نفسها عندما تستيقظ صباحاً ، قبل أن تفتح مكان عملك أو مقصورتك •

وهذه هى الأسماء التى يجب أن تكتب وتتل (وتلى ذلك قائمة بأسماء ذات تناغم وسجع عجيب الشأن) ثم اتل الابتهاال الآتى : « امنحنى كل الرضا ، وكل النجاح لأن الملاك الذى يأتى بالخير ، الجالس بجوار (الربة) تيحى ، هو ملك • اذن ، فلتمنح الخير (و) النجاح لهذا البيت • انى أتوسل اليك ، أنت يا أيون ، الذى بيده الأمل والرجاء ، الذى يضىئ الثراء ، أنت أيها المارد الطيب (أجاثوس ديمون) ، فلتمنح فضلك » ، ثم بعد ذلك ، افتح (مقر عملك) ، وسوف تتعجب من هذه القوى الالهية التى لا تقارن •

اذن ، فان الأيون ، وكذلك المارد الطيب (أجاثوس ديمون) الذى يمكن مطابقته مع عدد كبير من الآلهة ، يمكن بكل وضوح مقارنتهما بالاله الأحدى (١١٨) • ومثلما كان يحدث فى اطار العديد من النصوص السحرية خلال تلك المصور ، كان يحدث نوع من الخلط بين عناصر يونانية بهتة وعناصر أخرى مصرية المصدر ، وكذا بالنسبة للاله أيون وأجاثوس ديمون ، وهما من الآلهة التى نقابلها كثيراً فى نطاق البرديات السحرية ، ويمكن الرجوع فى ذلك الى الببليوجرافيا القائمة التى أعدها بيتز (١١٩) •

ومن خلال هذا المضمون ، يلاحظ أن الرموس الحيوانية المتعددة لا يعتبر كل منها كيانا منفصلا عن الآخر ، ولكنها بالأحرى تعتبر تجليا لاله واحد في مظاهر متباينة ، ولنعاول أن نقرب ذلك من ظاهرة أقرت تماما في الديانة المصرية : « يمكن للقوى الخيرة التي يملكها أى اله ، أن تنقسم وتتجسد من أجل مصارعة ومقاتلة قوى الشر » (١٢٠) .

اللوحه السحرية بمتحف كستمر فى « هانوفر »

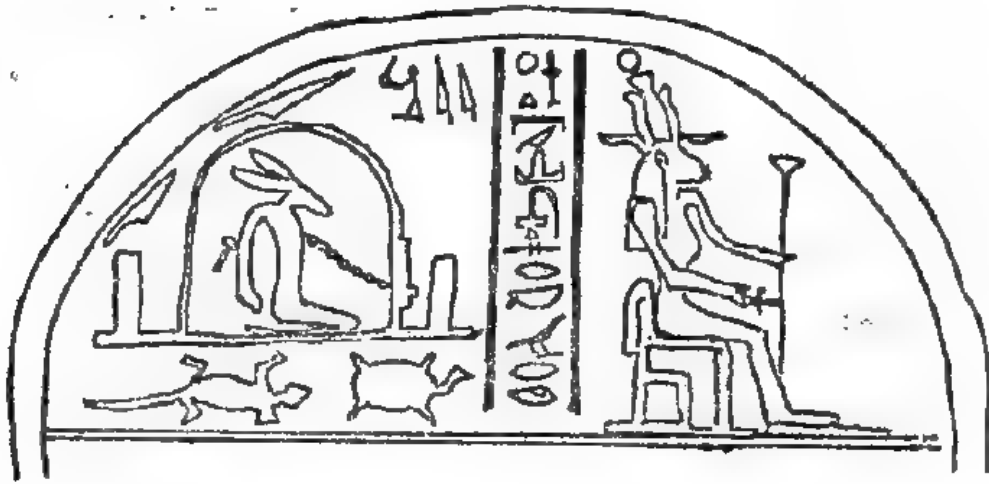
هناك العديد من الأمثلة الأخرى للوحات السحرية • واللوحه القائمه فى متحف كستمر فى « هانوفر » ذات اهمية خاصة (١٢١) •

ان جزءها المقوس الاعلى يتضمن شكلا للخبث ، وهو مكان اسطورى لتدمير الأعداء (١٢٢) •

فى مكان القوس ، وتحت سماء مقوسة الشكل محددة الأطراف غريبة المنظر ، تبدو سخمت وهى جانسة على يمين أحد الأعمدة المفطاة بالكتابات الهيروغليفية وقد قسم المكان الى جزءين يكادان أن يكونا متساويين • على اليسار ، يبدو ست فى هيئة رجل له رأس حمار وهو راكع بداخل كوخ مقبب السقف ، وقد قيدت ذراعاها عند ظهره ، وربط من عنقه بواسطة سلسلة فى باب سجنه • وخلف الكوخ وأمامه ، يبدو جداران صغيران يعتقد أنهما (يمثلان) المنظر المقطعى لساحة دائرية تحيط بالكوخ المتمركز فى وسطها • وهناك سكينان سحريان ، أولهما مفروس فى قمة الكوخ ، والآخر فى أعلى حائط الساحة • وتحت هذا الكوخ ، تبدو سلحفاة وعظاية ، والاثنان من الحيوانات الشؤم • والأمر يتعلق هنا بصورة دقيقة للغاية تمثل الخبث ،

حيث تقوم سخمت أو غيرها من الربات اللبؤات الأخريات
بإعدام العدو الذى يهدد الشمس عند مشرقها .

وهذا النص الذى كتب فى ثمانية أسطر ، يصف
بالتفصيل العقاب الذى أوقع بالاله ست عندما اتهم بمهاجمة
الشمس .



لوحة سحرية فى هاتوفر : على اليمين تبدو الالهة سخمت ، وعلى اليسار يبدو الاله
ست فى المكان المخصص لتعليقه .

ولذا ، فقد اتخذت كافة الاجراءات فى كافة الأماكن :
فى وسط السماء ، وعند القطب الذى يوجد به « الدب
الكبير » وعند الأفقين ، ثم فى نهاية الأمر فوق الأرض .

ومن هذا النص الواضح الأهمية ، يتبين لنا ما سماه
علماء المصريات بالاستعمال التلميحى لكلمة عدو (١٢٣) ،
فمن خلال السطرين الرابع والسادس ، يوجه تهديد لاله
ست بهذا القول : اذا ذهبت الى ذاك المكان ، غرب مصر ،
« سوف تأكل عدو عين حورس وسوف تسرى نيرانها (نيران
العين) فى جسدك ، وسوف تغرس مديتها فى جسدك » .

وفى الواقع ، أن ست لو كان قد أكل « عدو » عين حورس ،
 لكان قد أحسن الفعل .

وعلىنا أن نعرف أن ست فى واقع الأمر قد أكل عين
 حورس ، وأن ثيرانها قد سرت فى جسده ، الخ .

ترى ، لماذا اذن كتبت الكلمة « عدو » كما رأينا لمرات
 عديدة ؟ ان قول شئ ما ، يعنى تحقيق هذا الشئ بفعل
 القوى الخلاقة للكلمة ، فان أى انسان مصرى لم يكن ليستطيع
 أن يكتب قائلا : ان ست قد أكل عين حورس ، فهذا يعتبر
 بالنسبة له أمرا بشعا ، حيث أضفى عليه واقعا فعليا بفعل
 المكتوب الذى يعتبر هو نفسه الشئ المعنى . ولذلك أدخلت
 كلمة « عدو » ، من أجل ابعاد الأذى ، وذلك من أجل أن
 يحول من خلال المكتوب الشئ السيئ لكى يصبح شيئا
 حسنا . ولكن فى واقع الأمر علينا أن نفهم أن ست سوف
 يأكل عين حورس .

الفصل الرابع

السحر

ان مفهوم السحر يوحى ، فى عقولنا ، ببعض الممارسات السيئة ، التى يقوم بها بعض السحرة الهامشين .

ومثل هذه المفاهيم لم تكن سائدة فى مصر القديمة ، حيث كان السحر يمارس على مدى كافة العصور وبأسلوب رسمى تماما . وكان السحر يوجه ضد الأعداء المهددين للسلطة الفرعونية أو ضد العدو الأسطورى . وكان يمكن ان تمارسه الادارة المركزية والمعابد ، لمجابهة الأعداء السياسيين والأعداء الأسطوريين سواء بسواء .

والجدير بالذكر أيضا أن السحر كان يشغل مكانا أساسيا فى الممارسات الدينية لدى قدماء المصريين .

وفى واقع الأمر ، أن طقوس السحر ، التى أشير إليها كثيرا من خلال مكتبات المعابد فى العصر المتأخر ، تبين أن

أوجه نشاط الكهنة المصريين كانت بالقطع تتشابه مع أوجه نشاط السحرة .

ومع ذلك ، فإن اهتمامنا بمجال السحر حديث نسبيا ، يرجع الى أوائل هذا القرن - وهذا مبعثه أساسا بعض المعتقدات الدينية المصدر التي جعلت بعض علماء المصريات يعملون أحيانا على تنحية كل ما يبدو لهم «فجاء» ؛ لكي يضيفوا على الانسان المصرى الصورة الروحانية التي تروق لهم ، ولكن مما لا شك فيه أن الاكتشافات والتقدم الكبير الذى تم فى كل المجالات قد أتاح منذ ذاك الحين فرصة معالجة هذا المجال على أسس متينة ، وبصفة خاصة بفضل انجازات بوزنير الذى كرس جزءا كبيرا من أبحاثه لدراسة النصوص السحرية .

تماثيل السحر الصغيرة

يتراءى السحر فى نطاق العديد من الحضارات والثقافات ، وله قوانينه الخاصة التى تعتبر بمثابة قوانين السحر الودود المتعاطف ، ويستعين ، الى حد ما ، بقانون التماثل : المثل الذى يؤثر على مثيله ، وتمثيل شيء ما يتضامن مع الشيء الذى يمثله . ان تمثيل الشيء يرتبط بالشيء الممثل ، وبذا ، فان تمثالا صغيرا لشيء ما أو لكائن ما ، هو بوجه عام اظهر هذا الشيء أو هذا الكائن .

ومع ذلك ، ففى اطار مصر القديمة ، يجب أن يوضع فى الاعتبار عنصر آخر : انه الكتابة - ان كتابة اسم شيء ما ،

يعنى اظهار نفس هذا الشيء • اذن ، مجرد الاشارة الى الشيء
أو الى الكائن بكتابتته يصير كافيا ، ويمكن حينئذ الاستغناء
عن الستد الصورى • وكما لاحظنا فى هذا المضمون ، فان
معرفة الاسم تسمح بممارسة النفوذ على الشيء أو على
الكائن المعنى •

وينبثق ذلك القانون من « السحر الودود المتضامن »
الذى بدأت دراسته منذ عهد المؤرخ فريزر •

السحر فى الدولة القديمة

بداية من الدولة القديمة ، تمت اكتشافات عديدة
خاصة يتمائيل السحر الصغيرة فى الجبانات الواقعة شرق
وغرب هرم خوفو (١) •

وقد تضمنت أسماء مصرية ، ولكن بدون تحديد
الأصل أو الانتماء ، كما تضمنت العديد من الأسماء النوبية
ايضا • وأحيانا كانت تبدو نفس الأسماء وقد ذكرت فوق
عدة تماثيل صغيرة مختلفة ، وربما كان ذلك من أجل دعم
وتقوية الفاعلية •

وفوق أحد هذه التماثيل الكبيرة الحجم الى حد ما ،
لوحظ وجود أحد التعازيم ضد بعض مناطق النوبة المختلفة •
ولقد عملت الصيغة النحوية المستعملة على توضيح طبيعة
الطقس الى حد ما • كان الأمر يتعلق بطقس مستقبلى ، أى
أنه لم يكن يهدف الى احداث تأثير فوري ، ولكنه لن يصبح
فعالا الا فى حالة حدوث تمرد فعلى ضد سلطة الفرعون •
اذن ، فالأمر يتعلق هنا فعلا بسحر رسمى خاص بالدولة •
ان السلطة المركزية تتحصن من الأفراد المصريين أو الأجانب

الذين قد يشكلون ضررا ما ، بل انها تقرر الاجراءات الحربية بسحر مستقبلي يهدف الى ضمان أمن الدولة ، ويبدو أن الصيغة المستعملة هنا سوف تشاهد أيضا في النصوص السحرية الأكثر حداثة تحت عبارة « صيغة المصيان » . والجدير بالذكر أن هذه الحماية كانت توجه أيضا ضد مختلف فئات الشعب المصرى .

وهذه التماثيل يصنفه عامة صغيرة ، تبلغ حوالى ٤ أو ٦ سنتيمترات طولا ، باستثناء حالتين اثنتين تبدو فيهما أكبر حجما ، وفى الجزء الأعلى من هذه التماثيل يظهر جزء مسنن يشير الى عنق انسان ما قطعت رقبته ، والبعض منها به مجرد نتوء بسيط به ثقب لتمثيل المرفقين الموثقين خلف الظهر ، وهذا الثقب يسمح بنظمهما معا .

والآن ، توجد عدة مئات من التماثيل السحرية الصغيرة . ومعظمها يرجع الى الأسرة السادسة .

واذا وضعت فى الاعتبار النصوص اللاحقة ، فقد يمكن التمييز ما بين أسماء المصريين وأسماء الأجانب ، وهم عموما من النوبيين . لأنه ، وفقا لما سوف يتبين بعد ذلك ، ترجع أسماء المصريين الى أشخاص متوفين اعتبروا ذوى شأن، فى حين أن الأسماء الأجنبية تتعلق بأشخاص أحياء يعتبرون ذوى خطورة محتملة ، وكل ذلك يستنبط من النصوص اللاحقة التى تبدو أكثر توضيحا .

وقد عرفنا أن أغلبية التماثيل السحرية المصنوعة من الشمع كانت يجب أن تدمر . وبالتالي ، لم يصل إلينا سوى قدر ضئيل منها . ولكن بعض التماثيل السحرية ظلت باقية ، لأنها دفنت فى بعض الجبانات .



رسم يبين أحد النوبيين الأسرى مقيدا (مركبة نوت عنخ امون) •

ومن خلال أعمال السحر الرسمية التي كانت تمارس بداية من الدولة القديمة ، كان من الطبيعي أن يكون النوبيون هم أول المستهدفين بها ، فالأمر يتعلق بفترة تمت خلالها حملات حربية هامة على بلاد النوبة •

ولا بد أن يشور تساؤل ما عن المعايير التي يتم بها اختيار أسماء المراد سحرهم ، فإذا كان الأمر يتعلق بأحد الأمراء ، فإن السبب يكون واضحا للغاية : المراد هو التحصين من أى تمرد من جانبه • ولكن خلاف ذلك ، فإن الأسماء الأخرى كان يتم اختيارها وفقا لمعايير ما زلنا نجهلها ولا يعرفها إلا المصريون القدماء فقط •

وفى هذا المجال أيضا ، تبين لنا النصوص الأكثر حداثة ، ان الادارة الفرعونية ، وهى تحاط علما بكل

ما يحدث فى أنحاء المنطقة ، كانت تستوفى بشكل منتظم القوائم الخاصة بالأمراء المشاركين فى الأحداث القائمة - وسوف نعود الى تناول هذا الموضوع من خلال دراسة النصوص السحرية فى نطاق الدولة الوسطى .

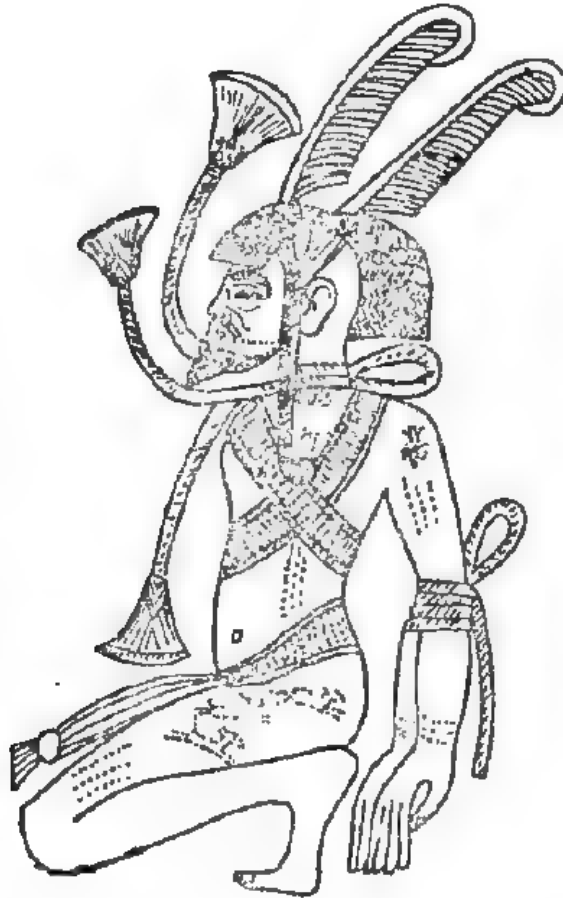
وقد عثر على بعض التماثيل السحرية الصغيرة الأكثر قدما ترجع الى الأسرات الأولى ، وواحد منها قد ثبت أسفل أحد المقاعد . وهذا نهج غالب الاستعمال ، فمن الممكن ان يمثل العدو وهو تحت نعل الفرعون الذى يستطيع بذلك أن يسير فوقه ، وأسفل عرش الملك الذى يفرض نفوذه ليمثل العدو فى وضع مهين ، بل وكذلك على أعتاب القصر الملكى التى تطؤها الأقدام بصفة مستمرة .

وعن التمثيل التقليدى للعدو ، الذى سوف نتناوله ثانية من خلال التماثيل السحرية فى الدولة القديمة ، فهو كما يلى : باعتباره أسيرا ، نجد العدو وهو راکع ، وقد أوثقت ذراعاؤه خلف ظهره على نفس مستوى المرفقين ، وفى بعض الأحيان يوثق عرقوباه بذراعيه . وهناك أيضا أشكال أكبر حجما صنعت من الحجر الجيرى ممثلة لبعض الأسرى ، عثر عليها فى المجموعتين الجنائزيتين الخاصتين بالملكين ببي الأول وببي الثانى فى سقارة .

وقد تم جمع بقايا تماثيل للأسرى ، وهى على ما يبدو كبيرة العدد ، من معابد جنازية أخرى يرجع بعضها الى الأسرة الخامسة . ولا شك أنها كانت ترمز الى الأعداء الذين يقضى عليهم الملك ، وهى تستخدم أيضا فى الطقوس السحرية . وخلاف ذلك ، فقد عثر أيضا على تماثيل أصغر حجما فى بعض المقابر .

السحر فى عصر الانتقال الأول .

عن الفترة التى سادتها القلاقل والاضطرابات ، والتى
نقع ما بين الدولة القديمة والدولة الوسطى ، وصلت إلينا
أشكال سحرية فجة التكوين بشكل ملحوظ ، معظمها كان
يبدو فى هيئة حطام • وهى غالباً غير محددة التقاسيم
والسمات ، والبعض منها يبدو فى هيئة « رقعة صغيرة » مع
بعض الانتفاخ فى جزء منها على هيئة بروز مدبب قد يمثل
شكل العنق (٢) •



رسم لآحد الأسرى الليبيين أسفل مركبة نوت عنخ آمون وتبين الريشات المنتصبة فوق
رأسه أنه جندى مقاتل • وهذا الوضع الخاص بالأسرى ذو فعالية سحرية فى إطار التقاليد
المصرية القديمة •

وكل شكل من هذه الأشكال ، عندما يتيسر تجميعه يمثل عائلة ما ، ففي المقدمة نقرأ عبارة « الميت المدعو كذا - - » ، ثم يذكر اسم أمه ، واسم مرضعته ، واسم أبيه ، وأولاده ، الخ - -

وهذه الأشكال ، التي لم يتم نشرها حتى الآن ، مازالت غامضة ومبهمة ، فهل هي تتعلق بسحر جماعى ؟ وهل الميت المشار اليه كان قد حكم عليه بالاعدام وأن عقوبته قد ضوعفت بسحر جماعى يستوعبه هو وجميع أفراد عائلته معه ؟

لا شك أن الدراسة الدقيقة المتعمقة لهذه الأشكال هي فقط التي سوف تقدم لنا مفتاح اللغز .

السحر فى الدولة الوسطى .

من خلال مجرى أحداث الدولة الوسطى ، لوحظ تكوين نوع معين من التماثيل السحرية ، وقد عرفناها تحت اسم « تماثيل المرمر » ، وكذلك الأوانى والتماثيل التى استخرجت من « ميرييسا » ، والأوانى الموجودة فى برلين والتماثيل الصغيرة بسقارة التى تم نشر جزء من نصوصها .

والنصوص التى تتعلق بالبلاد الأجنبية ، وأحيانا المصرية ربما تقوم على نفس نمط وثنائى برلين ، وميرييسا ، وسقارة . ولا شك أن ذلك قد ساعد على فك رموز النصوص التى تبدو غالبا شديدة الصعوبة ، فقد كتبت بكتابة هيروغليفية سريعة وفى ظروف حفظ غير مرضية بالمره . ومع ذلك ، فكلما زاد عدد النسخ الخاصة بنص ما ، سهلت قراءته . وهذا هو ما ينطبق على نصوص ميرييسا ، التى دونت فى نسخ متعددة .

وهذه المجموعة من النصوص التي تم تدريجيا تحديد
مصدرها ، قد دونت على نفس الأشكال السحرية • فلتعتبر
ادن ، بصفة عامة ، أن تماثيل المرمر ترجع الى أوائل الأسرة
الثانية عشرة وأن نصوص ميرجيسا ترجع الى منتصفها • انها
سبق نصوص برلين بحوالى جيل واحد • أما عن نصوص
المقارة ، فهي ترجع الى أواخر الأسرة الثانية عشرة •

وحتى نعطي للقارئ فكرة عن سماتها ، سوف ننتقى
مثالا من تلك التي ترجع الى ميرجيسا (٣) •

وسبب أهمية تلك النصوص هو أنها وجدت فى المخزن
الوحيد للنصوص السحرية الذى نقب فيه بكل عناية (٤) •

ويوجد موقع ميرجيسا المترامى الأطراف بقلعته الحصينة
ومدينته وجباناته ، فى السودان على مشارف الشلال
الثانى • وتمت به عدة حفائر (٥) • وهناك عشر فى
امتداد نفسه ، ولكن بآماكن مختلفة ، على أربعة تماثيل
سحرية صغيرة عليها كتابات منقوشة (اثنان فقط كاملان) ،
والعديد من الأواني عليها أيضا كتابات منقوشة ملقاة فى
أعماق إحدى الحفر ، وأخيرا جمجمة بشرية موضوعة فوق
كأس ومعها نصل من حجر الصوان ، ربما كدليل محتمل
على تقديم أضحية بشرية (٦) • وخلاف ذلك ، عشر على
المديد من القطع تشير مباشرة أو بشكل غير مباشر الى سحق
الاعداء ، وأشكال حيوانية ، وأجزاء لأجسام بشرية ، الخ •

وهذا النص نفسه موجود فى عدد كبير من النسخ ، كما
نجدده فوق الأواني ، والشقفات ، بل وفوق التماثيل الصغيرة •
وقد صنعت هذه التماثيل الصغيرة من الحجر الجيرى ، وهو

حجر لا وجود له بتلك المنطقة . ومن المحتمل أن الادارة المركزية قد أرسلت هذه التماثيل مع نصوصها ، حيث نقشت هذه النصوص فوق عدة مئات من الأواني والشققات . ثم حطم ذلك خلال أحد الطقوس المركبة المعقدة التي لا نعرف عنها شيئا .

فكيف تبدو هذه النصوص ؟

أولا ، نجدتها في القطاع النوبى ، وهذا أمر طبيعى ، لان المصريين كانوا يتجهون نحو الجنوب . وربما يرجع ذلك الى المحور الشمالى الجنوبى الذى يشكله النيل والى الدور الذى يمثله فيضانه . ونفس هذا القطاع النوبى كان ينقسم الى عدة أقسام . فقد أشير فى أول الأمر الى القسم الخاص بالأمراء ، وكالمعتاد فى نطاق النصوص السحرية ، يحدد دائما اسم أم الشخص المعنى ، من أجل زيادة الدقة فى تحديد الاسم .

ثم تتلو بعد ذلك قائمة عامة « بالبلاد » ، تتبعها أسماء الأشخاص الخطرين من أفراد الشعب مع من يرتبطون بهم . ويختتم كل ذلك بـ « صيغة العصيان » ، وهى عادة تلك التى كان يستعان بها فى الدولة القديمة .

ويبين ذلك بكل وضوح عن السمة المستقبلية للطقس . أى أن هذا الطقس سوف يصبح فعلا فقط فى حالة الممارسة العملية ، أى فى حالة تحول العصيان الى أمر فعلى .

ويقوم القطاع الأسىوى على نفس النمط . ثم يتلو ذلك القطاع الليبى ، الذى لا يبدو واضح المعالم تماما ، وبعدها يتراءى القطاع المصرى ، حيث يتضمن تقسيما مختلف فئات الشعب ، و « صيغة العصيان » ، ثم أخيرا الموتى

المصريين ، حيث يحدد بالنسبة لهم فى بعض الأحيان أسماء
مرضعة كل منهم ، والمربى ، أو المعلمة .
وفى بعض الأحيان ، يشار للميت الخطر مع ذكر اسم
أمه وأبيه فقط .

وكختام ، توجد فقرة غريبة الشأن تتعلق « بالاشياء
المقيدة » بداية من « الكلمة المقيدة » وحتى « كل كابوس
خلال كل نوم مزعج » .

وأكثر ما يثير الدهشة هي السمة البيروقراطية لتلك
النصوص التى قام بتدوينها كتبة الادارة المركزية وارسلت
الى ميرجيسا ، من اجل احكام التحصين العسكرى للمقلعة
بواسطة الحماية السحرية . وربما كان ذلك قد تم ايضا
بالنسبة لمواقع مصرية محصنة ومنيعه أخرى . فهكذا اذن كان
يتم احاطة الدولة بحماية سحرية تزدوج مع الحماية
العسكرية ، فعبارة التعميم السحرى (شن) بالمصرية
القديمة ، تعنى أيضا الاحاطة .

وتتابع هذا التقليد على مدى العصور خاصة من خلال
عبارة « حائط العجوز » ، التى تطالعنا لدى العديد
من الكتاب العرب . وها هي فقرة من « كتاب الدول » لابن
الفقيه الحمداى ، الذى يرجع الى أوائل القرن العاشر (٧) :
« فى مصر ، يوجد « حائط العجوز » مقام بطول
نهر النيل بأمر سيدة مسنة ، فائقة الثراء ، فى العصور
القديمة . وكان ابنها قد لقي مصرعه بين براثن أسد ،
واضطرت أن تقيم الحائط من أجل أن تحتوى من الأسود التى
كانت تقترب من نهر النيل . ويقال ان الحائط كانت به بعض
الطلاسم والتعاويذ فى شكل تماثيل ، كل واحد منها يمثل
احد الشعوب المتاخمة لمصر ، وقد جعل وجه كل تمثال فى

اتجاه الشعب الذى يمثله ، فاذا حاول هذا الشعب أن يغزو مصر ، فانه يفقد اتجاهه بمجرد أن يصل الى مواجهة هذا التمثال ، ويقال أيضا ان حائط العجوز قد أقيم من أجل العمل على الفصل ما بين مصر العليا وبلاد النوبة ، لأن هؤلاء النوبيين ، كانوا يقومون فى أغلب الأحيان بغزو مصر ، ولا يمكن إقامة أى سلام معهم » .



رسم يبين أحد الأسرى الآسيويين (مركبة توت عنخ آمون) .

وقد ذكرت نصوص ميرجيسا اسم خمسة أمراء وثلاث مناطق ، أما فى نصوص برلين فقد ذكر اسم ستة أمراء واثنين وعشرين منطقة .

وهذا يدعو الى ابداء ملحوظتين ، الأولى أن الادارة المركزية لم تكن تولى أى اعتبار للأحوال المحلية ، لأنه اذا

كان الأمر كذلك ، كان بالأحرى أن تكون نصوص ميرييسا أكثر تفصيلا من نصوص برلين فيما يختص بالنسبة .
والثانية : هذه الادارة المركزية نفسها كانت تلم بأى تطور داخلى قد يحدث فى أوساط صفار الزعماء المحليين لأنه فى الفترة الزمنية بين نصوص ميرييسا ونصوص برلين ، قد سجلت كافة التغيرات . فقد عرف من ذا الذى يتزعم كل منطقة ، وأسماء أبويه ، وربما كان ذلك يتطلب نوعا من « أجهزة المخابرات » على أتم وأحسن اعداد تسمح بأن تكون القوائم مستوفاة بشكل دائم .

أما فيما يختص بالشعائر ، فعلى ما يبدو أنها كانت متشابهة فى كلتا الحالتين ، على الأقل فيما يختص بالأواني : وقد كان يلقي بها فى إحدى الحفر .

ومنذ عهد « متون الأهرام » بدا ذكر « حطام الأواني الحمراء » واضحا تماما . فالآنية الفخارية ببرلين تبدو وقد طليت باللون الأحمر ، وهذا اللون الأحمر كان يعتبر لون شوم فى نطاق السحر المصرى ، حيث كان يميز جيدا ويكل عناية استعمال الحبر الأسود عن الحبر الأحمر (٨) .

فهناك كم من التماثيل الصغيرة المثلثة لبعض الأسرى التى عثر عليها فى منطقة سقارة دونت عليها كتابات بالحبر الأحمر ، عبارة عن تعداد لأشخاص خطريين ، تطابقوا بأبوبيس وأمكن التغلب عليهم بفضل السحر ، ويلاحظ فى النصوص الدينية والسحرية خلال عهد الدولة الحديثة أن نمة أبوبيس كانت تكتب عادة باللون الأحمر .

وفى الأسرة الثلاثين وإبان العصر البطلمى ، استعمل الحبر الأحمر بشكل دائم من أجل أسماء أبوبيس والقاب ، وكذلك الأمر أيضا بالنسبة للإله ست وبالنسبة لكافة

أتباعهما • وبذا ، نجد أن كتب الطقوس المتأخرة قد أعطت وصفا لصناعة أشكال لأبوبيس ولست من الشمع الأحمر ، والتي توطأ بالأقدام ويساء استعمالها بعد ذلك ، وخلاف ذلك ، فهناك الكتابة التي تمثل الثعبان والحيوان (الخاص بست) وقد غرست بهما السكاكين ، ومثل هذا التوضيح يبين أن اللون الأحمر قد يستعان به لأنه شؤم لمن تكتب به أسماؤهم • وفي نطاق الكتابة أو الطقس العملي ، كانت هاتان الوسيلتان ، وهما التلوين والتدمير ، تكملان بعضهما بعضا (٩) •

فباستعمال اللون الأحمر للأواني ، كان من الممكن الحصول على ما يعرف بالتمهيد السحري ، أو بالأحرى تدعيم وتقوية السحر المستقبلي •

وإذا كانت شمائر تحطيم الأواني الحمراء معمولا بها فعلا منذ « متون الأهرام » ، فإنها على ما يبدو كانت تتم بأساليب مختلفة • وبصفة عامة ، كما في « متون الأهرام » كان يستعان بأداة صلبة تسمى « عين حورس الصلبة » (١٠) •

أما عن الأسلوب الذي كان يتم به تحطيم الأواني الفخارية التي استعملت من أجل احتفال الدفن ، ففي مشهد يمثل أحد الاحتفالات ، يبدو لنا الملك وهو يضرب الأواني « الحمراء » بعضها ببعض • وهذه الأواني نفسها كانت ، من الممكن أيضا أن تستعمل في الاحتفالات الخاصة بانتطهير • ومن الممكن كذلك أن يوضع في الاعتبار لون هذه الأواني التي قد تكون أحيانا سوداء اللون • ووفقا لـ « متون الأهرام » ، يتبين أن هذا الطقس يهدف إلى إشاعة الذعر والخوف في قلب العدو ، فالأمر إذن يتعلق بطقس وقائي •

وهذه السمة الوقائية فى السحر المصرى تقوم بدور فائق الأهمية . كما أن « صيغة العصيان » لم تذكر فى هذا الصدد الا وهى معددة بصيغ نحوية خاصة ، فالطقس هو ملقس وقائى . ولكن على عكس ذلك ، يعتقد أن النصوص الموجهة ضد « الأشياء الشؤم » يكون مفعولها قوريا ، فلا تتبعها « صيغة العصيان » ، ومثلها أيضا النصوص الموجهة ضد الموتى الخطرين .

والمئات من الأوانى المحطمة فى مارجيسا لم يكن الهدف منها سوى تدعيم وتقوية الطقس ، مثلها مثل الأضحية البشرية التى كانت تصاحبها .

شعائر السحر

كانت الممارسات السحرية من الأمور الدارجة جدا ، ولأن العصور الحديثة هى التى قدمت قدرا أكبر من النصوص ، فنحن بالتالى لدينا القدر الكافى من تلك الطقوس بالنسبة للعصر الحديث ، وليس الأمر كذلك بالنسبة للعصور الأكثر قدما .

الطقس التقليدى .

بخلاف التماثيل الصغيرة والأوانى ، هناك بعض الكتب مثل « نصوص التواييت » (١١) قد أقر بها فعلا .
فها هنا كلام موجه الى أوزيريس من أجل وصف العدو فى العبارات التالية :

« انظر يا أوزيريس هذا العدو المقيت القائم بين البشر ، والآلهة ، والقطيع البشرى ، من عالم الموتى ، قد أتى من أجل تدمير بيتك وتحطيم بابه من أجل شماتة الأعداء فيك ، هؤلاء القائمون فى جزيرة السعير » .

« أيا أوزيريس ، انظر ، هذا العدو المقيت القائم وسط القطيع البشرى ، وكان فى عالم الموتى ، لقد أتى ، وبتضامنه مع ست يوجه هدفه نحو ضعفك ، من أجل ست ، لقد تحدث عن جراحك المستترة ، وقال انها ألم مرير عليك أن تصمد فى مواجهته • ولتكن قوتك (البا) شديدة أمامه ، فليز ، الأعداء والمتمردون ، فليشاهدوا قواك ، فليجددوا من عظمتك ! هل تستطيع أن تحطم ، هل تستطيع أن تدحر أعدائك الذكور والاناث ، هل تستطيع أن تضعهم أسفل نعليك ، وهل يستطيع فلان المائل هنا أن يضعهم تحت نعليه ؟ » •

« انها كلمات تتلى فوق تمثال صغير للعدو مصنوع من الشمع كتب على صدره اسم هذا العدو المقيت بواسطة شوكة سمكة زمارة البحر (سمكة صغيرة مستطيلة) ، ويوضع فى الأرض مكان أوزيريس » (١٢) •

وقد كتب هذا النص فوق توابيت بعض الأفراد • ويتمثل عدو الاله مع عدو الشخص ، الذى يتحول هو نفسه الى أوزيريس •

والجدير بالذكر هنا ، فى هذه الحال ، أن التمثال الصغير مصنوع من الشمع ، وليس هنا ما يفيد النية فى تعطيمه • فقد ذكر أن التمثال سوف يدفن فقط « فى مكان أوزيريس » ، أى بدون شك بالجبانة •

والمثير للدهشة أيضا ملاحظة أن التماثيل الصغيرة المصنوعة من الحجر الجيرى فى ميريچيسا ، لا يبدو أنها كانت سوف تحطم • فقد عثرنا على البعض متهدبا سليما والبعض الآخر ربما قد كسر لأسباب أخرى بعيدة عن تلك الشعائر السحرية الخاصة • ولكن الأمر يختلف بالنسبة للأوانى التى

حطمت عن قصد فعلى • وفى كلتا الحالتين دفنت هذه الأشياء •

ومثلما ذكر آنفا ، فإن النصوص الرسمية لا تتضمن أى تمييز بين العدو السياسى والعدو العقائدى • فالعدو السياسى المتمرد يعصى النظام القائم ، الالهى الأصل ، ومثله مثل الثعبان أبوييس الذى أعاق مسيرة الشمس •

ومع ذلك ، فإن هذا الطقس لم يكن هو الوحيد الذى يمارس •

وكان من الممكن الاستعانة أيضا بتمثال أكثر ضخامة يتم ختمه بمختلف الأختام ، فى الوقت نفسه الذى يتلى فيه ترتيل يتردد فيه على الدوام كلمة « ختم » ، وها هو مقتطف منه :

« يختم على كل فم على قيد الحياة يقول ضد الفرعون ، بأى كلمة رديئة وحمراء أو أزعم أن يفتابه فى المساء والنهار ، وفى أى وقت من أى يوم • فليختم فمه ، فلتختم شفاته ، الخ » (١٣) •

وهذا النص نفسه يعتبر جزءا من الشعائر الشفهية •

والأختام المستعان بها فى هذه الطقوس قليل انها أختام مختلف الآلهة ، بل وأيضا رئيس أطباء مصر العليا ورئيس أطباء مصر السفلى ، وليس من الممكن التأكد عما اذا كان يستعان فعلا بالعديد من الأختام المختلفة ، أو بالأحرى على ما يبدو ، كان يستعمل ختم واحد مع ذكر مختلف الآلهة والعديد من البشر •

وعموما ، فمما يثير دهشتنا هنا ، عند قراءة هذا النص تلك الحماية الأساسية الموجهة نحو الفرعون في الطقوس السحرى . فالملك هو الضامن لاستقرار النظام الالهى ولأداء الشعائر فى الدولة ، وليس من باب المصادفة أن هذا النص مثل العديد غيره ، كان ضمن محتويات مكتبة أحد المعابد . وأما اذا كان قد أعيد استعماله بواسطة أحد الأفراد لحمايته الشخصية (١٤) ، فليس هذا بمستغرب فان كتب الشعائر كانت فى متناول الجميع ، « كانت الصيغ السحرية متعددة الامكانات ، ومن الممكن أن تمر الى الحياة العامة من خلال كتاب الموتى الى المعبد ثم الى الطريق » (١٥) .

الطقوس الشفهية والطقوس العملية .

كانت الطقوس الشفهية تتبع عادة بطقوس عملية ، فالنص يتم تلاوته فوق تمثال صغير يمثل العدو مصنوع من الشمع أو الفخار ، وتستعمل أيضا ورقة بردى جديدة يكتب عليها اسم هذا العدو واسم والديه بحبر جديد ، ويجب أن يختم على أعضائه بواسطة ختم يحتمل أن يمثل الصورة التقليدية للعدو . وأخيرا ، ينتهى النص بواسطة صيغة معينة ، دارجة للغاية فى اطار النصوص الطبية ، تعنى ضمان فاعلية هذا الطقوس . ويتحتم بعد ذلك أن يتم دفن التمثال الصغير فى مكان يعرف باسم « مكان تنفيذ الحكم » .

وعلىنا أن نشير هنا الى هذا الاستعمال التقليدى فى نطاق السحر لأدوات غير مستعملة ، ربما لأنها تعتبر أكثر « طهارة » ، وبالتالي تكون أكثر فعالية من أجل مكافحة الشر ، وبذا ، فورقة البردى يجب أن تكون « عذراء » ، ولا يسمح

بورقة سبق استعمالها من قبل ، حيث كان ذلك أمرا مألوفا ،
كما أن الحبر نفسه يجب أن يكون « جديدا » .

وخلاف ذلك ، فلقد لوحظ التركيز على ضرورة ختم فم
اى كائن حى يتناول بالنوم سيرة الفرعون . وهنا يطالعنا
ثانية التأثير المستقبلى للسحر ، كما هو الحال تقريبا بالنسبة
للتماثيل الصغيرة ابان الدولة الوسطى ، بالرغم من أن هذا
النص يعتبر نصا لاحقا للغاية . وأكثر ما يخشى منه أيضا
الكلمة السيئة ، فان مجرد القول السيئ ضد شخص ما
هو بمثابة فعل سيئ ضده . فالكلمة المنطوقة لها نفس
ما للكلمة المكتوبة من قوة ، وتلزم الضرورة الوقاية منها .

أهمية الشعائر من أجل استتباب النظام .

بأداء هذا الطقس داخل أحد المعابد ، يصبح ذا نفع
لمجموع الشعب . لأن الشر الذى يهدد الملك ، يهدد توازن
مجموع الشعب المصرى بأكمله .

وفى نص آخر ، يحدد بأن أداء الشعائر يصير ضرورة
قصوى بالنسبة لاستقرار الدولة ، وعدم أدائها قد يؤدى بها
الى الخواء والفوضى . بالاضافة لذلك ، فشعائر السحر التى
تؤدى بداخل المعبد كانت تعتبر أيضا ذات أهمية أساسية :

« اذا أهملت كافة الشعائر الخاصة بأوزيريس ، فى
وقتها المحدد ، بهذه المنطقة ، وكذلك كافة أعياده المدرجة
بالتقويم المدنى ، فسوف يحرم هذا البلد من قوانينه ، وسوف
يبتعد العامة عن سيدهم ، ولن تكون هناك لوائح وقوانين
من أجل الشعب ، وسوف يقوم كل من حورس الحكمنو ، ابن
باستت ، وكذلك الخاتيو والشمايو وقد تسلحوا بالسكاكين ،
بالتجول فى كل مكان تنفيذا لأمر أنوبيس .



رسم يدين بعض المردة المسلحة بالسكاكين

إذا لم تؤد كافة الشعائر الخاصة بأوزيريس ، في وقتها المحدد ، فسوف يحل عام مليء بالأوبئة في الجنوب وفي الشمال ، وسوف يطيح (المردة) خاتيو بكل ما يوجد على أرض مصر ، في حين يقوم أعضاء التاسوع الخاص بأوزيريس باقتناص (أعداء الاله) في شباكههم بمصر (تنفيذاً لأوامر) أنوبيس ، القائم فوق قمة جبل الشرق .

وإذا لم يقيم أفراد الشعب بالاطاحة برأس العدو القائم أمامهم ، (سواء كان قد صنع) من الشمع ، أو رسم فوق ورقة بردى بكر ، أو حفر فوق خشب السنط أو خشب الحما ، وفقاً لكافة نصوص الطقوس ، فسوف يثور الأجانب ضد مصر ، وسوف تندلع الحرب والثورة في الدولة بأكملها ، ولن تطاع أوامر الملك القائم في قصره وستفتقر البلاد الى من يدافعون عنها . فلتفتحوا الكتب ، ولتروا الكلمات الالهية ، وسوف تصبحون حكماء ، تمشياً مع خطط الآلهة » (١٦) .

وبذا ، فإن شعائر السحر تندمج بداخل شعائر العبادة وتساعد على استتباب النظام . كما أن عدم أداء الشعائر والطقوس يخلق نوعاً من الانشقاق واللاتوازن يتيح الفرصة لاشاعة الفوضى في البلاد ، بل لنقل انه يتسبب في هذه الفوضى .



يستطيع أنوبيس أن يواجه مبعوثيه لأرقام المتسربين ومتيرى اللافل على أداء الشعائر من أجل أوزيريس .

ففى هذا النص يتراءى مضمون ما خاص بالنظام السياسى والدينى الذى يطلق عليه المصريون اسم ماعت . وبالفعل ، فإن هذا النظام يرتكز على نوع من التوازن الدقيق ، فمن المعروف أن الوحدة التى كانت تسود بين البشر وبين الآلهة قصمت عراها بسبب ثورة البشر ضد الآلهة ، وفى هذا الوقت غادر اله الشمس مملكته الدنيوية وانطلق الى السماء . وكان من الممكن أن يستتب هذا التوازن الجديد بواسطة أداء الطقوس التى تتضمن شعائر السحر . وبصفته المسئول الأول ، فإن الملك يعتبر بشكل ما ، الوسيط الملتزم بين البشر والآلهة .

شعائر متأخرة .

يبين العديد من الشعائر المتأخرة ، التماثيل الصغيرة الممثلة لأنوبيس وقد أسيئت معاملتها ، وتؤدى تلك الشعائر بداخل المعابد .

وفى النص الأكثر شهرة ، وهو « الاطاحة بأبوبيس (١٧) واعداء رع » ، يلاحظ أن الصيغ ترتبط بأداء بعض الممارسات : يبصق على التمثال الصغير الممثل لأبوبيس ، ويوطأ تحت الاقدام ، ويضرب بحربة ، ويضحي به ، وفى النهاية يتم حرقه ، ويمكن رسم أبوبيس فوق ورقة بردى لم تستخدم من قبل أو يصنع له تمثال من الشمع الأحمر .

وكانت هذه الشعيرة تمارس بكثرة ، عدة مرات يوميا (٦ مرات) . ومن أجل حث قارئ الشعيرة على أدائها ، يقال له انها شعيرة فائقة الاهمية فى العالم الآخر وفى حياته الدنيوية على حد سواء ، وبفضلها يمكن أن يأمل فى التقدم وأن يحتل وظيفة رئيسية فى نطاق التدرج الوظيفي . جملة القول ، ان أداء الشعيرة هو أمر ذو فائدة كبرى للفرد ؛ لأنه سوف يعود عليه بالنفع عندما يمر بوقت عصيب . ومن أجل تدعيم ادعائه ، يبين كاتب النص أنه قد لقي هو نفسه هذه النتيجة (١٨) . وما هى فقرة معبرة من الشعيرة تتعلق بالطقوس العملية :

« سوف ترسم كل عدو لرع ، وكل عدو للفرعون ، فى قيد الحياة أو متوفى ، وكل نمام يمكن أن يفكر فيه ، وأسماء آبائهم ، وأمهاتهم ، وأبنائهم ، لكل واحد منهم ، تسجل بالحبر الطازج فوق ورقة بردى لم تستعمل أبدا من قبل ، وتكتب أسماؤهم فوق صدورهم ، وقد صنعوا هم أنفسهم من الشمع ، ووثقوا بأربطة من الخيوط السوداء ، ويبصق عليهم ، ويوطأون بالقدم اليسرى ، ويضربون بالسكين والحربة ، ويلقى بهم فى النيران ، بداخل فرن الحداد » (١٩) .

ويبقى السحر موجهًا دائمًا نحو أعداء رع ثم يوجه
سريعا إلى أعداء الشخص المعنى *.

وهذا هو ما يطالعنا من خلال « كتاب » مختصر للغاية
يتعلق بنفس البرديات (٢٠) حيث توجه الشعيرة العملية بكل
وضوح ضد « كافة النمامين ، رجالا أو نساء ، الذين يخاف
منهم قلبك » *.

وضمن الشعائر الأخرى يمكن الإشارة إلى شعيرة « دحر
المعتدى » (٢١) ، وفقا لأحدى المخطوطات التي ترجع إلى
القرن الرابع (٢٢) *.

وتوجه هذه الشعيرة ضد الإله ست الذي تم استبعاده
بشكل تدريجي ، ولكن خلال الحقبة الحديثة وضع على نفس
مستوى أبوبيس ، أنه يمثل العدو * ولقد وضح أن الشعائر



رسم من كتاب الموتى يمثل التوفى وهو يقضى على الشعبان أبوبيس *

التي يحددها هذا الطقس يجب أن تؤدي يوميا وفي جميع المعابد .

وهنا أيضا ، يستعمل تمثال صغير من الشمع الأحمر سجل باسمه ، ويتم رسمه فوق ورقة بردي . ويتم البصق عليه ، ووطؤه بالأقدام ، ولا شك أن ذلك كان يتم بشكل رمزي لأن التمثال كان يجب أن يبقى سليما حتى نهاية الشعيرة ، ويتم تشريطه بسكين في الوقت الذي تتلى فيه ترتيلة طويلة تبدأ كالاتي :

« تقهقر ، أنت ، أيها العاصي ، السييء الخلق ، أنت الذي أوقف رع مسيرته ، أنت الذي حارب وهو في بطن أمه ، أنت الذي اقترب الشر ، ولم يكن وفيا ، الخ » .

ثم يتبع ذلك تعديد لشروست ، حيث يماثل جهرا وصراحة باعداء مصر . . والأمر يتعلق هنا بصفة خاصة بمنع تأثيرات ست الضارة ، ومنعه من أن يضع مرة أخرى موضع جدال - خلال نقل ميراث رع - منح مصر لحورس وللمقرعون الذي يعتبر بمثابة « ابن حورس » . إذن ، فالأمر يتعلق هنا بنوع من الدراما الكونية حيث يشار الى مختلف وقائع الصراع بين حورس وست .

وقد اعتقد بعض علماء المصريات (٢٣) أن الأمر ربما يتعلق هنا بعرض مسرحي فعلي ، قد يقارب شبحها الطقسوس الدينية في القرون الوسطى التي كانت تعرض أمام بعض الكاتدرائيات .

وربما تكون هذه الفكرة على شيء من الأهمية ، ولكنها نعت جانبا . فالسحر يتلى فوق التمثال الصغير الممثل لست في هذه العبارات :

« أوثقوا ، أوثقوا أنتم يا من تنفذون الأوامر •
 أمسكوا ، أمسكوا ، أنتم القائمون بأمر الجبال ، ان من
 توثقونه هو هذا العدو المقيت ، انه ست ، ابن فوت ،
 ومساعدوه ، الذى اقترف الاثم ، الذى تسبب فى الألم ،
 الذى تأمر ليتسبب فى العذاب والظلم • ان الاين الأكبر
 الذى تقرر أن يكون ملكا حتى قبل أن يولد لم يفت من بين
 يديه • لقد سخر من نظام سيد العالم ، سخر مما قاله الذى
 خلق كل الأحياء ، لقد أوجد الشر حتى قبل أن يولد، وتسبب
 فى الاخلال بالنظام حتى قبل أن يكون له اسم ، فلتخلقوا
 الشر لمن تسبب فيه » (٢٤) •

ولا شك ، أن أوزيريس والفرعون قد انتصرا • وهذه
 الشعيرة تتقارب شيها من تلك التى وجهت ضد أبوبيس ،
 وكذلك فان الأشكال الممننة لست كانت ستحرق هى أيضا •

وهناك شعيرة سحر على نفس النمط ، ولكنها أقل
 تفصيلا ، وتوجد فى مقصورة أوزيريس القائمة فوق سطح
 معبد دندرة • وقد عنونت بـ «كتاب حماية المركب الالهى» •
 وصيغتها النهائية موجهة ضد أبوبيس ، عدو رع ، وست ،
 عدو أوزيريس •

الصيد كشعيرة سحرية

قد تتخذ شعائر السحر لتدمير الأعداء مظاهر عديدة •
 فبداخل المعابد كان كهنة الرعب التابعون لسخمت مكفين
 بالذبح الشعائرى للثيران التى تمثل الأعداء • وفى معبد
 اسنا ، كان يتم ضرب الأعداء المتمثلين فى هيئة أسماك



الملك أثناء صيده لطيور المستنقعات التي تمثل الأعداء ، بمعونة الملك ، وهي شعيرة سحرية من أجل دعم إعادة مولد الملك للحياة الأبدية
(لوحة على النافوس المبط بالذهب الخاص بقوت عنت أموت) -



منظر للصيد بالشباك يزين مقصورة إحدى ملابح الدولة القديمة . « ان اقتناص الأعداء في الشباك » هو مشهد تكرر على مدى العصور . وخلال العصر اليوناني ازداد هذا المشهد وضوحا من خلال تمثيل بعض الأسرى وقد اقتنصوا بداخل الشباك .

نذرت من أجل اظهار الكراهية (٢٥)، وفي المعابد البطلمية، تتطابق الأسماك جهرا وصراحة بالأعداد (٢٦)، والطيور بأرواح هؤلاء الأعداء *

وبفضل النصوص والأشكال التى تضمنتها هذه المعابد المتأخرة، يمكن أن نزداد فهما لمضمون مناظر صيد الأسماك وصيد الوحوش القائمة دائما على جدران المعابد وأيضا بداخل المقابر، على مدى كافة العصور (٢٧) ومثل هذه المناظر لها مضمون سحرى - عقائدى : فالأعداء الممثلون فى هيئة حيوانات يتم محوهم من الوجود *

وضمن كافة الشعائر الخاصة بالصيد، يعتبر « الصيد بالشباك » (٢٨)، بدون أدنى شك الأكثر (٢٩) ابهاما، فهنا أيضا، وكما هو الحال غالبا فى تطور الممارسات الدينية، لم تعمل الاشكال والنصوص المحفورة على جدران المعابد، الا فى وقت متأخر، على التوضيح الدقيق لطبيعة بعض الشعائر *

فالملك يمثل وهو يقتنص الطيور منذ عهد الرعامسة، ولكن النصوص ليست موضحة توضيحا كافيا * ولكن فى خلال العصر البطلمى، فى معبد ادفو، يوصف المنظر ويتم شرحه :

« صيغة من أجل اقتناص البشر (فى الشباك)، ووضع دول ووديان ورجال كل أرض أجنبية، تحت قدمى الملك * ترتل، فى نفس الوقت الذى تدفع فيه هجمات (الشعوب) الأعداء الأربعة حيث كتبت أسماؤهم فوق صدورهم بالحبر الطازج، (و) وضعت فوق مذبح

النيران • وتقال ، أربع مرات عند الفجر ، فى مواجهة
(تمثال) حورس المحارب : حورس القائم فى «شئوت» سوف
ينقض عليكم أيها الأجانب ! أيها الزنادقة المنحلون . وكل
العمو (الأسرى) من كافة بلاد الآسيويين ، (و) جميع
عظمائهم ، ووجهائهم ، وجميع جنودهم ، وكافة سحرتهم ،
(و) جميع ساحراتهم ، القائمين لديهم ، (الخ) « (٣٠) •

وهذا النص ، مثل النصوص التى تصاحب المشاهد
الأخرى للشعيرة ، ليس بها أى غموض أو ابهام • وهذا
الجزء الأول من الشعيرة ينتهى بالارشاد والعظة التالية :

« فلتتقهقر ، ان آلهتك الحامية قد نبذتك ، والآلهة فى
مدنك لا يستقبلونك ، أنت متبوذ أثناء الليل ، وغير مقبول
فى النهار ، وأبنائك ينبذونك ، واخوتك لا يقبلونك » •

جملة القول ، ان الأعداء قد نبذتهم آلهتهم الراحية
(كاو) ، وأهلهم وأسرهم •

ولقد اعتقد أن الشعيرة « تتركز » فى وضع بعض
التمائيل الصغيرة السحرية بداخل الشباك وحرقتها بعد
تمثيلها بصيد الأسماك • ومن الممكن أن تكتمل الشعيرة
تماما أو تتم بطريقة مختصرة ، وقراءة الصيغ كانت تضاف
نوعا من الواقعية الملموسة على تلك المعالجة (٣١) •

ولا شك أن لغة المعابد تقدم أمثلة أخرى لهذا النمط
من السحر المستقبلى • ففوق الأعمدة الضخمة بالمعابد ، ومنذ
الدولة الحديثة ، يمثل الملك وهو يقضى على بعض الأعداء
الراكعين أمامه ، وهو يمسك بشعورهم بأحدى يديه ،

وبيده الأخرى حربة ، وتمثل كافة الأجناس ضمن الأعداء •
 اذن ، فهي هي كافة الأجناس التي يمكن أن تشكل خطرا على
 الدولة •



رمسيس الثاني وهو يصارع زعيما « ليبيا » ويطلق أحد الجنود الملقى أرضا •

ولكن لنذهب أبعد من ذلك في تأويلنا • ان العمودين
 يرمزان تقليديا للجبلين اللذين تشرق من بينهما الشمس ،
 أو للجبل الذي تبزغ الشمس من عنده والجبل الذي تغرب
 الشمس وراءه •

وخلاف ذلك ، تتضمن المعابد المصرية اتجاهها شمسيا
 وفقا لمحور ، قد يكون محورا نظريا ، شرق - غرب • ومن
 المعروف أن الشمس عند الفجر تخوض صراعا يتشابه
 « بالصراع الأولي » ضد قوى الظلام •

ومثلما تنتصر الشمس المشرقة على أعدائها ، ينتصر
 الفرعون أيضا على أعدائه • ولا شك أن تأويل مناظر الصيد

المنقوشة على الواجهة الجنوبية للرصيف الجنوبي ، خارج
جدار الساحة ، يتعلق بموضوع مماثل .

وبذا ، فانيثاقا من الشعور بالذنب الذي يلاحظ لدى
كافة الشعوب ، المرتبط بإهدار الدماء عن قصد ، تولدت
كافة ضروب ممارسات الصيد، بدءا من الشعائر الاستغفارية،
وطلب العفو من الحيوان المقتول ، وحتى تبرير القتل بأن
الحيوان الذي قتل كان مذنباً . ولقد اختار المصريون الحل
الأخير ، وشبهوا بصفة عامة الحيوان المضحي به « بالعدو » ،
سواء كان هذا العدو هو الاله ست ، أو الأعداء التقليديين
لمصر .

وبذا أصبح الصيد شعيرة قدسية ، وسحرا للأعداء ،
وبالتالي يمكن أن يتطابق مع مناظر الحرب ، مثلما يشاهد
على جوانب صندوق توت عنخ آمون . وفي مدينة هابو
أيضا ، وفيما يختص بالمنظرين موضع اهتمامنا ، فعلى
الواجهة الغربية للرصيف الشمالى ، نجد نقوشا بارزة ضخمة
ممثلة للاستيلاء على مدينتين حيثيتين ولهزيمة الليبيين ،
فلنستنتج إذن أن المشهد يخلد ذكرى الانتصار وفى نفس
الوقت يبين المهزومين ، بواسطة السحر بدون حول أو قوة
وقد منوا بالهزيمة وبدوا فى هيئة العجز والاستسلام (٣٢) .

والكتابات المصاحبة للمنظرين المصورين للصيد تؤكد
دورهما التعازيمى ، فالتماثل يبدو إذن كاملا بين الصيد
والحرب .

وفوق بوابة فيلة الضخمة ، يشاهد تمثيل لمناظر أخرى
عن دحر الأعداء . فهذا هو الملك يصرع ثورا مفترسا ،

ويشاهد أيضا منظر التضحية بخنزير برى ، وهى شعيرة
سحرية أيضا (٣٣) .

ونجد نفس المبدأ فى معبد اسنا حيث كتب :

« يؤتى بأربع سمكات ، وتضرب عند الأبواب الأربعة
لهذه المقصورة ، بواسطة الكاهن مقدم الذبائح والقرايين
القائم فى « بيت الحياة » . ثم يتم رسم أشكال تمثل
الأعداء الذين غضب عليهم الملك ، باستعمال حبر جديد .
فوق ورقة بردى جديدة ، ويكتب عليها أسماء أبوبيس ،
وداجوكيد ، وبابا ، بالهجر الجديد ، ثم تثبت هذه الرسومات
بواسطة بعض الشمع فوق فم كل سمكة ، بحيث تصبح
أسماء للسمكات الأربع . وتلقى فى النار ، مع بعض العلبة
ونبات الفاشرة ، ثم يقرأ كتاب القرايين أمام المذبح ،
وكذلك كتاب القضاء على أبوبيس عدو رع » . (٣٤) .



رع ، الشمس فى تالقها ، وهو يمسك
بالضارات التى توفر له سحرىا السيادة
والسلطة (العصاة واس ، والحياة عنخ) .

وفى العديد من الثقافات يلاحظ أن قتل الحيوان ما هو الا اعانة وتعقير له ، وأن الدماء بمثابة تدنيس ، وبصفة خاصة دماء الحيض . فمن المعروف ، على سبيل المثال ، أن عمال قرية « دير المدينة » لم يكونوا يتوجهون الى عملهم اذا كانت احدي نساء أسرهم فى فترة حيضها (٣٥) .

بل ان دنس الموت الذى يلاقيه الحيوان يبدو أكثر تركيزا فى مصر بصفة خاصة ، وفقا لمضمون أن الحيوان ، مثله مثل البيئة الجغرافية ، هو جزء من الكيان الالهى .

واذا كانت المسافة تبدو محسوسة نسبيا بين الالهة والبشر لدى المصريين ، فان الحيوانات والنباتات بل وأيضا العناصر الجغرافية قد اعتبرت تجليات الهية . وفى مثل هذا النظام ، لن يوجد سوى تبرير واحد ألا وهو : اعتبار قتل حيوان ما بمثابة معو لمخلوق شؤم ونحس تجسد فيه عدو دينى أو سياسى . ومن هذا المنظور ، ينخرط كل شيء فى اطار النظام : فنظام العالم يتأكد ويتدعم بواسطة تدمير الحيوان ، بديل العدو ونائبه . فقتل الحيوان ليس خطأ بل هو عمل ايجابى .

اهمية الاسم

بصفة عامة ، قد لا يتعلق الأمر بعدو محدد ، ولكن بجوهر وكيان شؤم ونحس غير محدد . وعندما يراد تحديد نوع العدو، فالضرورة تحتم أن يكتب اسمه من أجل دقة تدميره .

ويعتبر ذلك جزءا من الشعائر العملية التى تمارس من أجل تدمير ست ، وأبوبيس ، والموتى الخطرين ، والأمراء

الاجانب والبعض من مختلف فئات الشعب المصرى مثلما كان يحدث فى شعائر الدولة الوسطى .

ويلعب الاسم دورا هاما للغاية فى اطار السحر المصرى: « الاسم لا يتجزأ عن الخلق ، ويعرف رب الالهة بانه من يخلق الاسماء ، وكذلك فان الاساطير الاثولوجية التى تتناول البحث فى مصدر بعض الحقائق ترتكز الى أبعد مدى على التلاعب بالانفاظ . وبشكل متلازم ، يندمج اسم الانسان بكيانه نفسه ، ليشكل معه نوعا من التجلى ، كما هو الحال بالنسبة للكا التى يتطابق معها أحيانا . وبذا ، فان الانسان - أو الاله - يعتبر قابلا للاصابة من ناحية اسمه بصفة خاصة ، ولذا ، نجد أن ممارسة السحر ترتكز الى أبعد مدى على استعمال الاسم ، الذى تعتبر معرفته المطلوب الاول فى أية ممارسة تتم ضد شخص ما (٣٦) .

ان الاسم يكمن فى أكثر الأجزاء حميمية فى جسم الاله ، أى فى « الصدر » ، وليس فى القلب . ان الاسم الحقيقى لئله هو أمر سرى ، لأنه باعتباره تجليا للشخصية فهو يسمح بممارسة النفوذ عليها . ومن أجل أن تحمى الآلهة نفسها ، فانها تحاول أن تشيع الرعب والهلع فى نفوس من يحاولون معرفة اسمها . ولتحقيق مزيد من الامان ، فان هذا الاسم بأكمله يتكون من قائمة لا نهائية تقريبا من الأجزاء التى تعتبر هى بدورها بمثابة أسماء ، فيصبح من المستحيل استيعابه ، ويمنع امتداده المتناهى من نطقه (٣٧) . وخلاف ذلك ، فان هذا الاسم اذا عرف تكون له استتبعات ضارة لمن يستعمله اذا أمىء استعماله .



نوت عنخ آمون وهو يقتل الحيوانات الضارة التي ترمز إلى قوى الشر •

أسطورة ايزيس ورع

هذه العلاقة بين الاسم والكائن قد برزت بوضوح تام من خلال نص سحري عرف باسم « أسطورة ايزيس ورع » :

« تعويذة من الاله الذى جاء الى الوجود من خلال نفسه هو ، الذى أقام السماء ، والأرض ، والبحار ، وأنفاس الحياة ، وخلق الآلهة ، والبشر ، والماشية الصغرى والكبرى ، والزواحف ، والطيور ، والأسماك - لقد كان حكم الخالق للبشر والآلهة كأمر واحد ولا خلاف فيه ، وكان ذلك منذ أمد بعيد - وكان اسمه مجهولا - وبذا ، فقد كان يضطلع بأشكال عديدة - وكان يحدد أسمائه كل يوم (من جديد) ، مثل من له العديد من الأسماء - فلم يكن أحد يعرف لا هذا الاسم ولا ذاك -

وكانت ايزيس امرأة فائقة الذكاء - وكان قلبها أكثر شجاعة من قلوب عدد لا نهائى من الرجال ، وأكثر مكرا من قلوب عدد لا نهائى من الآلهة ، وأكثر براعة من عدد لا نهائى من الأرواح (أخو) - لم يكن هناك شيء تجهله فى السماء أو فوق الأرض - كمثل رع الذى يرعى متطلبات الأرض ، وكانت هذه الآلهة قد أزمعت التوصل الى معرفة اسم الاله المبعجل -

وعندما رجع رع ، كما يفعل كل يوم الى قمة الموكب الالهى ، وأستقر جالسا فوق عرش الأفق ، وانفرج فمه وانساب منه لعابه فوق الأرض ، وسقط لعابه فوق الأرض ، جممته ايزيس بيدها ومعه التراب من فوقه ، وصنعت منه ثعبانا عظيما ، وأعطته شكلا مديبا ، ولم يكن يتحرك ،

بالرغم من أنه على قيد الحياة وهو أمامها ، وتركته في مكان اعتاد أن يمر به الاله الأعظم ، وظهر الاله الأعظم خارجا ، وآلهة القصر معه ، وبدأ رحلته كما اعتاد أن يفعل كل يوم فلدغه الشعبان العظيم وسرت في جسده نار حامية وأطلق الاله صرخة ، ووصل صوت جلالته الى السماء • فقال تاسوعه :

« ما هذا ؟ ما هذا ؟ »

وقال هؤلاء الآلهة :

« ماذا حدث ؟ ماذا حدث ؟ »

ولكن فمه كان عاجزا عن الاجابة • وكانت شفاته تصطلكان ، وكافة أعضائه ترتجف • وسرى السم في أنحاء جسمه ، مثلما يسرى الفيضان في كل ما يحيط به • واستجمع الاله الأعظم قوته ونادى على رعيته :

« تعالوا الى ، أنتم يا من انبثقتم من جسمي ! الأرباب الذين انبثقوا مني ، سوف أحاول أن أجعلكم تعلمون بما حدث : لقد قرصني شيء مؤلم ولكن قلبي لا يعرفه ، فلم تراه عيناى ، ويدي لم تخلقه ، ولا أعرفه ضمن ما صنعت • لم أشعر أبدا بمثل هذا الألم ، ليس هناك ما هو أشد ألما من ذلك ، انتى عظيم ، ابن عظيم ، لقد أقر أبى اسمى • وأنا أحمل العديد من الأسماء والعديد من الأشكال ، وشكلى قائم بداخل كل اله ، ويطلق على اسم أتوم حورس حكنو ، لقد ذكر لي كل من أبى وأمى اسمى ، ولقد أخفيتته فى صدرى بعيدا عن أبنائى ، من أجل ابعاد تأثير أى قوى سحرية ، يمارسها ساحر أو ساحرة ضدى • ولقد خرجت لكى أعرف ما فعلت ، من أجل أن أتفقد القطرين اللذين خلقتهما ، لقد

قرصنى شىء لا أعرف كنهه ، انه ليس بنار ولا بماء
(بالرغم من أننى) قد غمرتنى الحرارة وبالرغم من أن
جسمى يرتجف ، وبالرغم من أن أعضائى كافة قد أصابتها
القشعريرة ، فليحضر أبناء الآلهة ، فان كلماتهم لها مفعول
السحر ، وهم يعرفون صيغه ، (و) حكمتهم تبلغ عنان
السماء » .

وحضر أبناء الآلهة ، وقد أسدل كل منهم شعره ، (ونكن)
ايزيس جاءت ، بقوتها السحرية (آخ) ، وحديثها هو
أنفاس الحياة . وكلامها يزيل الألم ، وكلمتها تبقى على
قيد الحياة من يشعر بفصّة فى حلقه . قالت :

« ماذا حدث يا أبى الاله ؟ هل أصابك ثعبان ما
بالوهن ؟ هل رفع واحد من أبنائك رأسه ضدك ؟ (اذا كان
الامر كذلك) فسوف أسحقه بسحرى الفعال ، سوف يندحر
بعيدا عن مرأى شعاعك » .

وفتح الاله الأعظم فمه .

« اننى ، قد أخذت طريقى . (من أجل) تفقد القطرين ،
(لأن) قلبى كان يرغب فى رؤية ما خلقتة ، وقد لدغنى
ثعبان بدون أن أراه . لم يكن ذلك نارا ، ولا ماء ، بالرغم
من أننى قد شعرت أنى أكثر برودة من الماء وأكثر سخونة
من النار ، لقد شمل العرق كل جسمى ، اننى أرتجف ،
وعينائى زائغتان ولا أستطيع أن أرى ، والسمام تسقط
أمطارا فوق وجهى فى وقت الصيف ! » .



ايزيس ، وقد استولت على القوة المنعقدة باسم رع ، وقد أصبحت الساحرة العظمى ،
وبالتالى تستطيع ان تعيد الحياة الى اوزيريس بان ترثرف عليه بجناحيها •

قالت ايزيس لرع

— اذكر لى اسمك يا أبى ، ان الانسان يبقى فى قيد
الحياة عندما يذكر اسمه ! » •

— « أنا من خلق السماء والأرض ، من أعطى الجبال
شكلها ، وخلق كل ما يعلوها • أنا من أوجد المياه ، بحيث
تولد محت ورت ، أنا من خلقت الثور من أجل البقرة من
أجل أن توجد الرغبة ، أنا من خلقت السماء وجعلت الأفق

فى غير متناول أحد بعد أن وضعت باو (أرواح) الآلهة بداخله (ايماءة الى النجوم) • أنا الذى يفتح عينيه فينتشر الضياء فى الوجود ، والذى يغمض عينيه فيشمل الظلام الوجود (تتماثل عينا رع بالشمس والقمر) ، الذى بفضلہ يأتى الفيضان طبقا لرغبته ، الذى لا تعرف الآلهة اسمه • أنا الذى أوجدت الساعات من أجل ان تأتى الأيام • وأنا الذى قسمت العام ، وخلقت الفصول • أنا خبرى فى الصباح ، ورع ساعة الظهر ، وأتوم فى المساء !! » •

ولكن السم لم يتوقف مفعوله ولم يشعر الاله الأعظم بتحسن • وهنا قالت ايزيس لرع :

« اذن قاسمك لم يكن ضمن الأسماء التى ذكرتها لى ، عليك أن تقوله لى من أجل أن يتلاشى السم ، فالانسان يبقى فى قيد الحياة عندما يذكر اسمه » •

وصار السم أكثر وأكثر ايلاما ، وأصبح أكثر قوة من النيران واللهب ، فقال جلالة رع :

« قربى أذنيك يا ابنتى ايزيس • وليمر اسمى من أحشائى الى أحشائك » •

وهكذا ، استطاعت ايزيس بدهائها أن تعرف الاسم السرى لرع ؛ وبالتالي تشارك فى نفس كيان الاله •

وهذا النص موجود بأحد الكتب السحرية ، ويستطيع الفرد الاستعانة به من أجل القضاء على مفعول السم (٢٨) •

وهناك نص يقدم لنا مجموعة من أسماء رع • وهذا النص يبدو فى هيئة قائمة من المفردات الأجنبية تسبقها كلمة مصرية تعنى « اسم » (رن) ولكن الحروف التى تكون

هذه الكلمة (رن) قد عكست من الآخر الى الأول لتصبح (نر) ثم يتبعها كلمة تعريف تحدد أن الأمر يتعلق هنا بالمجال الالهى .

« ونميل الى الاعتقاد بأن تلك الكلمة الأخيرة قد عكست عن قصد من أجل اعطائها مظهرا غريبا ومن أجل أن يبين أنها « اسم » غير عادى ، وربما أيضا من أجل أن يضيف عليها سمة الهلع والرعب أو صفة الحماية » (٣٩) .

تغيير الاسم وتدميره

فى مجال شعائر السحر ، يلاحظ أن الحاق الضرر بالاسم ، وتدميره ، كان بمثابة تدمير مؤكد وبشكل مستقبلى فى أغلب الأحيان للكائن الذى يحمل الاسم . .

وكان من الممكن تحقيق أهداف خطيرة من خلال تعطيم اسماء الآلهة أو الملوك .

ولقد حدث ذلك خلال « بدعة العمارنة » فى عهد الملك اخناتون وخلفائه المباشرين . ففى عهد اخناتون ، حطم اسم آمون فوق الصروح والمعابد ، وبالمثل دمر اسم اخناتون. خلفاؤه الذين رجعوا الى العبادة السائدة لآمون رع .

وفى بعض الأحيان كان تغيير الاسم يعتبر وسيلة من أجل توقييع العقوبة التى قد تتراوح فى ضخامتها وفقا لما اقترفه الأشخاص المعنيون ، وهذا ما تبينه احدى البرديات التى ترجع الى القرن الثانى قبل الميلاد ، وهى « بردية دوجسون » :

« لكونه فى حالة سكر ، أثار ضجة فى منطقة الأبتون ، ولا ارتكابه أعمالا تدنيسية أخرى ، فقد وجهت الى المدعو « بيتيرا » ابن بس بوير بعض التوبيخات من جانب آلهة

الفتنين ، وفى نفس الوقت أرسل تحذير مماثل الى المدعو بيتوزيريس ، ابن اسبمتى ، الذى كان قد شيد بعض المساكن أكثر ارتفاعا عن بيوت الآلهة . ومن أجل حث الخطاة على التوبة وقبل أن يوقع عليهما عقاب أكثر شدة ، أحيطا علما بأنهما أصبعا غير جديرين بحمل الأسماء التى أطلقتهما عليهما أم كل منهما والتى تضمهما - هما الاثنان - فى صلة بأوزيريس » (٤٠) .

اذن ، فقد غير اسماهما . وفى الحالة الأولى ، فقد تم التغيير فى اسم أحد هذين المخطئين وهو يتضمن اشارة مباشرة عن أوزيريس ، وفى الحالة الثانية ، فان اسم المخطيء نفسه الذى يتضمن ايماءة عن الاله ، هو الذى تم تغييره . ويتعلق الأمر هنا بالدرجة الأولى ، التى تتركز فقط فى محو ذكر اسم الاله الذى أصابه ضرر من اسم الشخص المخطيء .

والدرجة الثانية ، على ما يعتقد ، يختص بها القضاء الملكى وتنطبق على الجرائم ذات الخطورة الفعلية . وهنا ، لا يتعلق الأمر بمجرد محو أو تغيير العنصر الدال على الآلهة ؛ ولكن الأمر يتعلق بتغيير اسم الخاطيء الى اسم آخر يوضح تماما هول جرمه فى نظر الآلهة والبشر على حد سواء . وبالإضافة الى صفة الدناءة والى التجرد من الحماية السماوية المتضمنة فى السمة الدينية للاسم ، يضاف أيضا الامتهان والتحقير بواسطة اسم شائن جديد وما يتضمنه هذا الاسم من لعنة (٤١) .

ولقد طبقت هذه العقوبة على بعض المتأمرين الذين اتهموا بالتآمر ضد رمسيس الثالث ، خاصة لأنهم قد استعانوا

من أجل التوصل الى أهدافهم ، بوسائل سحرية خصصت
للملك فقط .

وفى بعض الأحوال ، قد يعرف ، من خلال الاسم الشائن
المهين الذى أعطى للفرد ، اسمه الضملى الذى كان يحمله
أصلا ، فمن الواضح تماما أن اسما مثل « رع - يكرهه »
يشير الى اسم « رع - يحبه » أو « محبوب رع » . وفى أحيان
أخرى ، يبدو ذلك مستحيلا ، خاصة اذا كان المجرم قد حصل
على اسم يشير الى أبوبيس ، كما هو الحال بالنسبة لتماثيل
السحر الصغيرة .

وقد تهدف عقوبة محو الاسم أيضا الى محو كل اثر من
الوجود نفسه لشخص ما ، وكل ذكرى له ، فوجود المجرم
يتم تدميره بمحو اسمه ، لأن محو الاسم هو بمثابة الغاء
الشخص من عالم الأحياء ومحو خلوده فى العالم الآخر .
ولقد أقر بهذه العقوبة تماما من خلال مختلف
النصوص . وهناك بعض الحكم التى ترجع الى الدولة
الوسطى ، توجه النصيح وهى تسمى الى بعض المجرمين :
« طارد (ه) ، اقتله ، امح اسمه ، (اضطهد) أقرباءه
اتأصل ذكراه . » (٤٢) .

وبصفة عامة يلاحظ أن هذا النمط من العقوبة يتعلق
بفرد ما فى قيد الحياة ، وبمجرم يجب أن تمتد عقوبته حتى
عالم الأموات ، ولكن قد ينطبق ذلك أيضا على روح (با)
شريرة خرجت من المقبرة يجب الاحتماء منها .

وها هو الساحر يتحدث بشأنها :

« جب لن يستقبلك » .

أى أن رب العالم الدنيوى سوف يمنعها من دخول عالم
الأحياء . وستف النص ، ف . م . د :

« أيتها السمكة معى ، أنت من تمقتها الآلهة ، أنت الشؤم .. انتبهى ، سوف أردعك ، وسأقاتلك ، سأبعدك من السماء ومن الأرض ، سوف أمحو اسمك ، وسأفنى (جسمك ..) » (٤٣) .

اذن ، فسواء كان الكيان الضار أتيا من المقبرة او كان كائنا حيا ، فإن محو اسمه يعتبر فى حد ذاته جزءا من العقوبات اللازمة للقضاء عليه ومحوه . وهذا المحو يقترن بعدة عقوبات أخرى .

وعلاقة هذا الأمر بالسحر أمر مؤكد :

« اذا كان الاسم هو عنصر من عناصر الشخصية ، فان الصورة ، والرسم المحفور أو التمثال الذى تفرد وتميز يحفر الاسم بجواره ، ويحيا بواسطة وجود روح المتوفى بداخله .. وبواسطة الطقوس التى تؤدى من أجله .. هو بمثابة جسد فعلى ، وهو قابل جدا للضرر من جراء الممارسات السحرية ، ومن هنا انبثقت التهديدات المروعة ضد من يضررون بتمثال ما أو بمقصورة جنازية ، فان تدمير تمثال ما ، أو تعطيم احدى النصب يجعل الاساءة تلحق بالإنسان الذى تمتله ، سواء فى العالم الدنيوى أو فى العالم الآخر (٤٤) » .

وهكذا ، فعلى تمثال لأحد الأشخاص باحدى مصطلحات سقارة ، وقد دمر وحطم ، شوهدت بعض الكتابات حاول دحضها قدامتها وتحميتها كالأتم :

« لقد أوثقتني بسلاسل ، ولقد ضربت أبى ، وائنى لراض ، فمن أنت من أجل أن تنتقد نفسك من تحت يدي ؟ وكذلك أبى فهو راض » (٤٥) .

ومن أجل أن نفهم مضمون هذا النص ، فلنتذكر أن الدولة القديمة قد تبعثها فترة من القلاقل والانقلابات التي أطلق عليها اسم : عصر الانتقال الأول ، ووفقا لما جاء فى النصوص عرف أنه قد حدث وهن وضعف شديد من جانب السلطة المركزية صاحبه تغيرات اجتماعية هامة ، وعلى ما يبدو حدث تمرد وثورة ضد الطبقات القديمة الحاكمة . ولا شك أن تلك الكتابة المذكورة قد تندرج داخل إطار حركة التمرد والثورة ، فنجد مثلا أحد الفلاحين ينتقم من سيده السابق .

ربما يكون هذا التبرير (٤٦) رائعا ولكن تلك الكتابة وهى مطموسة المعالم تقريبا ، تجعل كل ذلك مجرد افتراض .

استعمال التماثيل الصغيرة

مؤامرة الحريم

ان التجاء بعض الأفراد لتقنيات سحرية موجهة ضد أشخاص فى قيد الحياة ، قد استعملت مرات عديدة ، وبصفة خاصة فى النصوص الخاصة بالتآمر ضد رمسيس الثالث التى يطلق عليها عنوان « مؤامرة الحريم » (٤٧) .

أرادت إحدى زوجات الفرعون أن يعتلى ابنها العرش عن طريق حركة انقلاب ، ومع ذلك ، فإن أحداث هذه

الواقعة مازالت تبدو غامضة ومبهمة : فلم يعرف ما اذا كان الملك قد قتل أم لا . وعموما ، فقد خلقه ابنه رمسيس الرابع بشكل طبيعي ، وتمت المحاكمة الكبرى الخاصة بجريمة التآمر خلال فترة حكمه . ولكن الأمر الذي يهمنا هنا أن بعض المتآمرين قد اتهموا بأنهم استعانوا بممارسات سحرية من أجل سحر أو على الأقل إشاعة التشويش والاضطراب بين حراس الحرم ؛ من أجل تسهيل عملية الاتصال بين المتآمرين والخارج . ويبدو ، من خلال هذه القصة الحزينة أن أحد أمناء القصر ويدعى باى باك كامن قد لعب دورا مهما .

وتبدو إحدى البرديات التي تسرد وقائع المحاكمة شديدة الوضوح في هذا الصدد :

« وأخذ يعد كتابات سحرية من أجل إشاعة القلاقل والتشويش ، وأخذ يصنع بعض الآلهة من الشمع ، وبعض العقاقير ، من أجل أن تصاب أعضاء الرجال بالوهن والضعف . وقد وجدت في حوزة باى باك كامن الذى لم يسمح له رع بأن يكون أمينا بالقصر » (٤٨) .

واسم أمين القصر قد غير عن قصد ، فهو يعنى « هذا الخادم الأعمى » ، واعتقد البعض (٤٩) أن اسمه الحقيقى ربما كان « رع على يمينه » ، وهو من الأسماء الأعلام التى كانت معروفة تماما خلال ذلك العصر . ولا شك أنه قد أقصى ، وهو اقضاء يقوم به الاله رع الذى يعيد بذلك الأشياء الى توازنها .

« ان عبارة « الذى كان حاجبا » هى بمثابة لعنة تهدف الى المح استبعادا بسبب عما . يخالف النظام فيصبح هذا

الشخص مرفوضا ، وتوضع مسئولية رفضه بين يدي الاله
الذى يحاكم البشر « (٥٠) » .

وكما هي العادة في الممارسات السحرية ، نجد أن
الكتابات تأتي في البداية ، انها ضرورية ، وهي تقتون
باستعمال التماثيل الشمعية الصغيرة ، ويلاحظ هنا أن النص
يحدد بأن الأمر يتعلق بتماثيل شمعية صغيرة تمثل الآلهة .
وقد يعتقد أن باى باك كامن كان يستعملها بمثابة أجسام
وسيلة من أجل تحقيق أهدافه البغيضة . والأمر يتعلق هنا
بتقنية معروفة ودارجة : اصفاء الحيوية على جسم بديل
يصبح بمثابة « العميل المنفذ لأوامر الساحر (٥١) » .

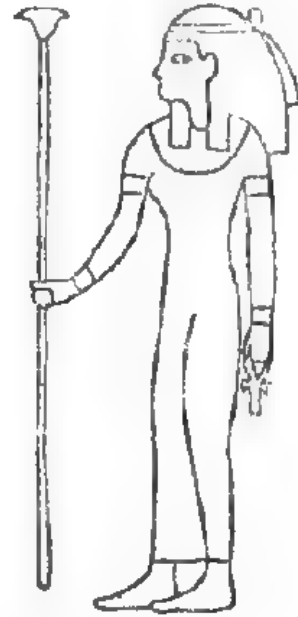
التماثيل الشمعية

ان استعمال التماثيل الشمعية الصغيرة (٥٢) كان أمرا
مؤكدًا ومعمولا به . وبذا ، فمن خلال احدى قصص بردية
وستكار يقرر زوج مخدوع ان ينتقم من غريمه :

« لقد (صنع) تماثلا لتمساح من (الشمع يبلغ طوله)
سبع (بوصات ٠٠) وقرا فوقه صيغة سحرية هي : (كل من
يأتى للاستحمام) فى (غرفة حمامى) (أطبق عليه) ، ثم
اعطى هذا التمساح لخادمه وقال له : « عندما ينزل هذا
الثرى المتأنق الى غرفة الحمام ، كما يفعل كل يوم ، ستقوم
بإلقاء التمساح (الشمعى) وراءه ٠٠٠ » ، وفى المساء ،
عندما حضر عشيق الزوجة ، كعادته ، قام الخادم بإلقاء
التمساح الشمعى وراءه ، فى الماء (والذى أصبح) تمساحا
حقيقا طوله سبعة أذ ٠٠ ، وفتك بالعشة، المتأنة، (٥٣) .

وفي احدى تعاويذ نصوص التوابيت ، استعمل أيضا
تمثال صغير :

«تمثال شمعى يعمل على ابعاد الألم • ان تفنوت ابنة رع
ستغذيك مما أعطاه لها أبوها رع ، ان الوادى يمنحك الخبز
الآتى من مقبرة أبيك أوزيريس ، ان رع (نفسه) يتناول
بعض الحلوى التى يمنحها لك • • قيا أوزيريس فلان المائل
هنا ، سوف تخرج نهارا ، سوف تتمكن من الاستعانة
بساقيك منذ الفجر ، وسوف تتمكن من استعمال ساقيك عند
اضاءة المصابيح ، (جملة القول) سوف تتمكن من استعمال
ساقيك فى كل وقت وكل ساعة ترغب خلالها فى
الخروج » (٥٤) •



تفنوت ، التى تذكر غالباً بمصاحبة ثوامها
شو • وهى ترمز الى الرطوبة وشقيقها يرمز
الى الهواء •

وفي قصة ساين تطالعنا حكاية لا تخو من الفرابة •
فالامر يتعلق بنوع من التنافس بين ساحرين ، الأول مصرى
والثانى نوبى :

« طلب الساحر المصرى احضار كمية من الشمع النقى ،
كميات وافدة ، وصندوق من حبة الباز ، وطلاء من ا

من التعاويد عليهم ، وأرسل اليهم الأنفاس ، وأمرهم بأن يصبحوا في قيد الحياة ، وأصدر اليهم هذا الأمر : « سوف تذهبون الى بلاد الشعوب السوداء في هذه الليلة ، وستحضرون ملكها الى مصر ، في نفس المكان القائم به الفرعون ، ثم يوسع ضريا بالسوط ، خمسمائة سوط ، على الملأ أمام الفرعون ، ثم تقومون باعادته الى بلاده ، كل ذلك في وقت لا يتعدى ست ساعات ، لا أكثر من ذلك » .

فقالوا : « قطعنا نحن لن نهمل شيئا » ، وانطلقوا تحت سحب السماء ، ووصلوا بسرعة الى بلد الشعوب السوداء (وهناك نفذوا مهمتهم) « (٥٥) » .

أهمية النصوص السحرية

ولنعد قليلا الى « مؤامرة الحريم » ، حيث يكمل الحاجب باى باك كامن نص بردية رولان كما يلي :

« .. وقال المتآمرون الآخرون : اعمل على أن يكونوا قريبين » (٥٦) .

وهذه العبارة يتضح معناها بمقارنتها بوثيقة أخرى ، هي « بردية لى » حيث نعرف أن التماثيل الشمعية الصغيرة كانت قد صنعت من أجل أن تدخل جناح الحريم ، ويمضى النص قائلا :

« .. وبعد أن أفصح عن الأعمال السيئة التى اقترفها ، والتى لم يسمح رع بنجاحه فى تنفيذها لها ، تم استجوابه وتبين صحة كل جريمة وكل عمل سيء نسب اليه . لقد

كانت جرائمه فعلية ، والحقيقة تتراءى من خلالها ، ولقد ارتكبها كلها مع كبار المجرمين من أمثاله . والجرائم البشعة الكبرى فى الدولة ، تلك التى ارتكبها ، كانت جرائم عقوبتها الموت . وعندما تنبه لحقيقة الجرائم الكبرى التى ارتكبها وأن عقوبتها الموت ، انتحر ، (٥٧) .

اذن ، فان الحاجب باى ياك كامن ، قد اتهم بأنه قد استعمل وأدخل الى جناح الحريم بعض الكتابات السحرية والتماثيل الصغيرة السحرية ، التى استعملها بعض نساء القصر من أجل قلقلة النظام الأمنى القائم حول الملك وإشاعة الفوضى فيه ، وإقامة اتصالات مع الخارج . وكان هذا مبررا وجيها للحراس الذين وجدوا بذلك أنفسهم مبرئين من أية تهمة ، اذ انهم كانوا هم أنفسهم ضحايا تلك الممارسات السحرية .

وكما هو واضح ، يركز هذا النص بصفة خاصة على فداحة الجرائم المرتكبة ، فهى جرائم كبرى عقوبتها الموت : جرائم تغيير نظام الحكم والانقلاب عليه .

وتقدم لنا « بردية لين » بعض الإضافات فيما يختص بالاستمانة بالكتابات ، فى هذه المؤامرة :

« .. قسما بالفرعون ، متع بالحياة والصحة والقوة ، من أجل توافر الصدق عند القسم فى كل مرة : لم أعط أبدا أى شئ مكتوب لأى انسان من الادارة التى أعمل بها ، ولا لأى أحد فى الدولة » . أما بينهويين الذى كان يعمل كمراقب للقطيع ، فقد قال : « أعطنى مكتوبا يضى على الهمة والاحتام ، فأعطاه كتابا من خزانة ، مسس. ١١.١١١. »

له الحياة والصحة والقوة ، وببلوغه مستوى كفاءة أحد الآلهة ، وصل الجانى الى جناح الحريم ومكان آخر ضخم ومرتفع - واخذ يصنع تماثيل لرجال من الشمع مسجلا عليها كتابات ، من أجل أن تؤخذ الى المكان الخاص بالحريم بواسطة المشرف ، بعد ابعاد احدى مجموعات الحرس وسحر الباقين ، ومن أجل ادخل بضع رسائل الى الداخل ، ولأخذ (الرسائل) الأخرى الى الخارج - وعندما استجوب بصدددها لوحظ حقيقة كل جريمة وكل عمل سييء كان قد فكر فى ارتكابه - الحقيقة كانت واضحة ، هو قد ارتكبها مع كبار الجناة الآخرين ، المكروهين مثله من كل اله وكل الهة ، انها جرائم تستحق عقوبة القتل ، تلك التى ارتكبها ، انها البشاعة الكبرى فى الدولة - وعندما ثبتت عليه الجرائم المستحقة عقوبة الموت، انتحر « (٥٨) » .

وفى « بردية رولانيس » وكما هو الحال أيضا فى « بردية لى » ، تحتل الكتابات السحرية مكانة كبيرة ، وليس هذا بمستغرب عندما نعلم أهمية الكتابات فى السحر - ولا شك أن السحر يتعلق الى حد كبير بالنصوص - انه علم كتمى ، ومن الطبيعى أن الشخص الذى يستعين به يجب أن يعرف القراءة -

وفى وثيقة أخرى تتعلق بالمؤامرة ، وهى « الوثيقة القضائية بتورينو » ، يتضح أن عددا كبيرا من الأشخاص كان يمكنهم التعامل مع الكتابات السحرية ، منهم : كتبة « بيت الحياة » حيث كان يتم نسخ النصوص ، وبعض « الحرى تب » أو رؤساء الكهنة الوعب التابعين لسخمت -



شكل يمثل الفرعون رمسيس الثاني فوق عرشه أثناء مجلس الحرب قبيل معركة قادش - وربما كان خليفته العظيم رمسيس الثالث قد لقي حتفه ضحية لأحدى المؤامرات التي لعب المنصر خلالها دورا أساسيا •

الكتابات السحرية الخاصة بالملك

وحسب ما جاء فى « بردية لى » فقد تم استعمال احدى وثائق مكتبة الملك الخاصة ، وبالفعل ، فان المدعو بنهويين ، الذى شوه اسمه هنا عن قصد ، كان يلزمه وثيقة رسمية من أجل الوصول الى مقر الحريم ، لأن وظائفه لم تكن تسمح له بذلك .

فالفرعون اذن كان يملك بالفعل مكتبة شخصية . ومن المعروف أن هناك العديد من البرديات السحرية تهدف الى حماية الملك ، وبعض تلك النصوص السحرية التى كتبت خصيصا من أجل الملك قد تسربت الى المجال العام . وهذا ما حدث لكل من البرديات السحرية بلندن وليدن ، وهى نصوص ديموطيقية كتبت من أجل « الملك دارا » . ولا ننسى هنا التراتيل التى تهدف الى حماية الملك خلال الليل . بل لقد تحدد استعمال هذه التراتيل خاصة للملك فقط وبعض الأفراد المقربين منه (٥٩) . وكان يجب وضع هذا النص بجوار فراش الملك .

ولا شك أن وجود النصوص السحرية التى تتعلق بالقصر الملكى فقط هو أمر معروف منذ الدولة القديمة . فها هو نص يرجع اليها يقول :

« اننى أعرف كل ضروب السحر (حكا) الخاصة بالقصر » (٦٠) .

وخلال حقبة القلاقل والاضطرابات التى أعقبت الدولة القديمة ، نجد نصا شهيرا يصف لنا الاضطرابات التى عانتها الدولة :

« اذن ، فان انجزء المحرم دخوله من القصر ، قد سلبت كتيبه ، وكشف ستر الأسرار التى كانت تتضمنها » (٦١) •

وكانت المعابد والقصور الملكية تملك ما يعرف « ببيوت الحياة » ، حيث كانت تستنسخ النصوص • ولم يكن « بيت الحياة » هذا يفصح عن مضمون ما لديه من أسرار ، فان بعض الكتب التى كان يتضمنها « بيت الحياة » لم يكن يسمح بالاطلاع عليها إلا لعدد محدود من الأفراد (٦٢) •

ولا شك أن ذلك يسمح لنا بفهم أكثر لمضمون اللوم الذى وجه للجانى : لقد انتهك حرمة بتقديمه أحد النصوص لشخص غير مسموح له بالحصول عليها •

ويفضل الكتاب الذى أخذه الجانى من مكتبة رمسيس الثالث تبوأ الجانى مرتبة تشابه مرتبة الاله ؛ وبذا تمكن من الوصول الى جناح الحريم حيث يوجد باب موصل ، « سمح للمتأمرين بالاتصال بالخارج » وبعد ذلك ، قام بصنع تمثال أو عدة تماثيل صغيرة آدمية سجلت عليها بعض الكتابات ، وعليها اذن أن نفهم من خلال ذلك أن الجانى قد استعان ببعض التماثيل السحرية الصغيرة وأدخلها الى الحريم بواسطة شخص ما • ولا شك أن هدفه ، كما سبق أن ذكرنا من قبل كان يعتمد على تشتيت وتشويش كتيبتى الحراس ، وأن يتيح التبادل بدون عائق للمراسلات بين الداخل والخارج من أجل اشغال ثورة ضد الفرعون •

وهناك فقرة فى بردية تورينو القضائية توضح الدور الذى قام به باى باك كامن فى هذه العملية ، وأن العقوبة « الوحيدة ضد مثل هذه الجرائم لا يمكن أن تكون سوى الموت.



الملك الشاب توت عنخ آمون يصوب هزيقه لقتل فرس النهر والتمساح

باعتبارهم من قوى شر التي تعترض طريقه من جنيد

(الملك ، المص ٤٠)



تمثال "سخت" يرمز لعودة الإلهة البعيدة.

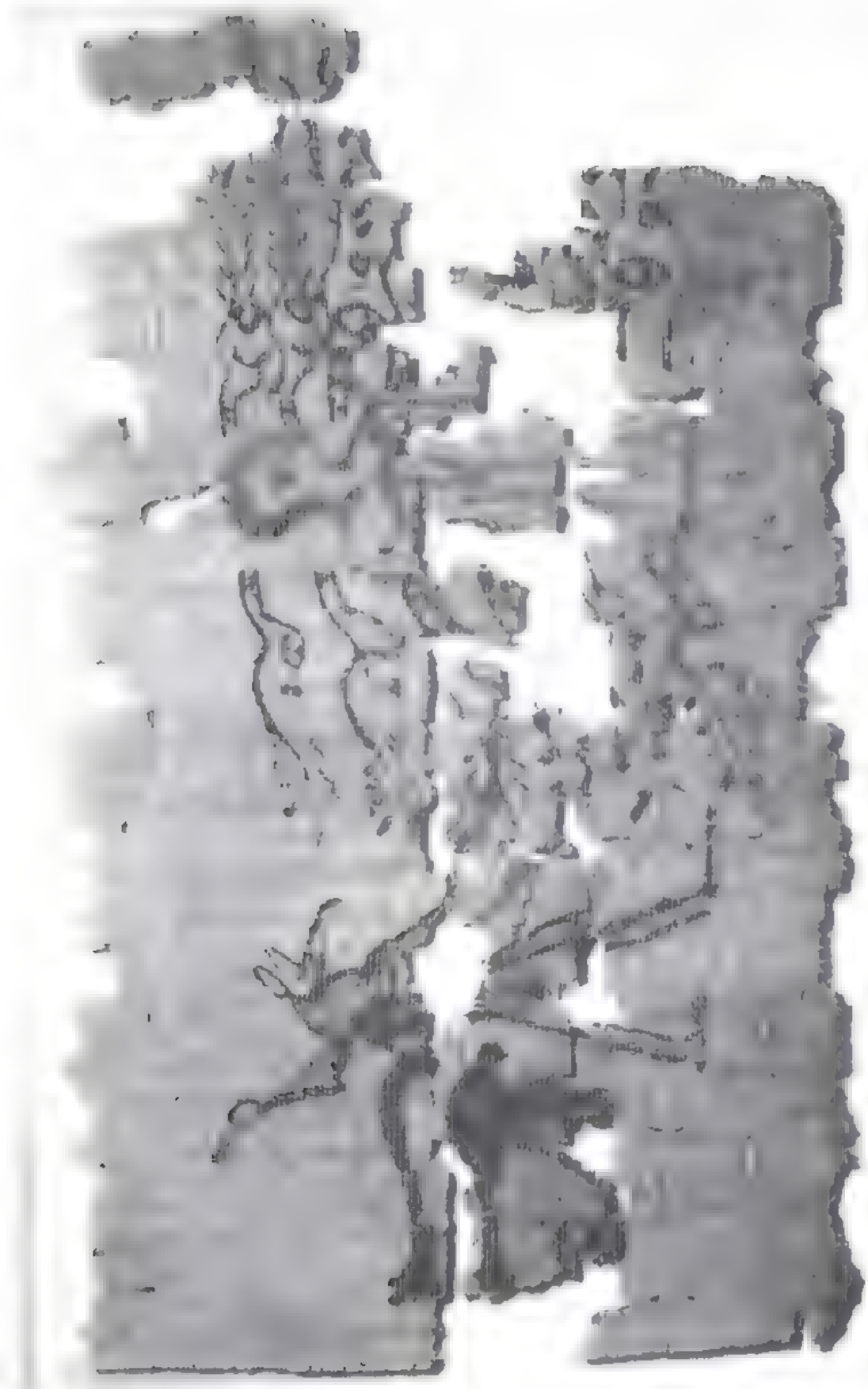




أحد القماثيل الشافية للإله 'جنحز' (المنقذ) — حالياً بالمتحف المصري.



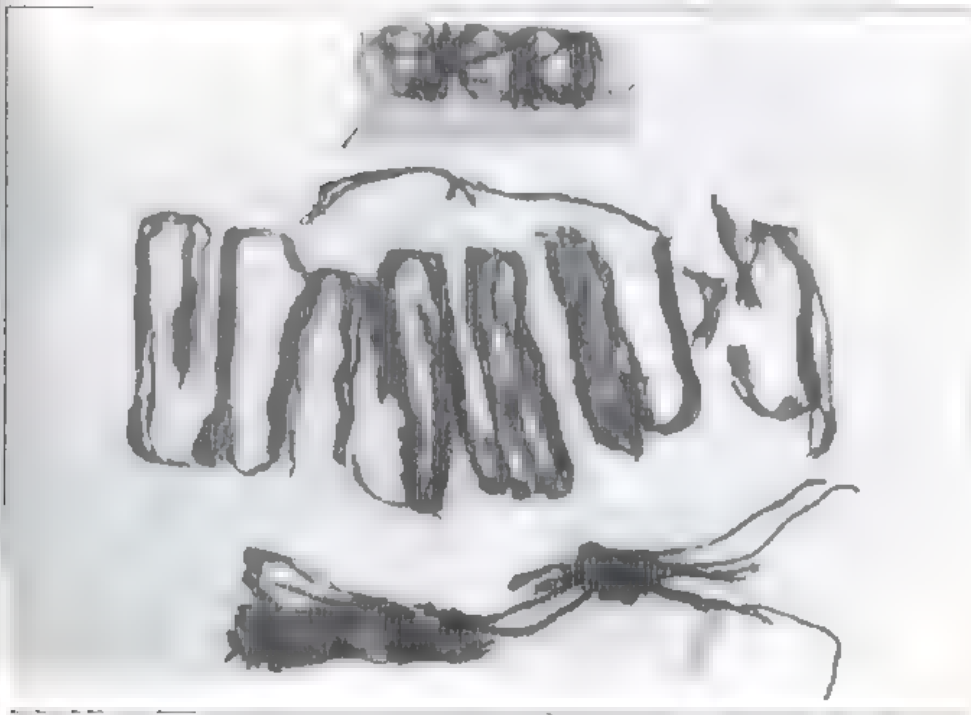
تمثال لرئيس السحرة المدعو "حتي" من الأسرة الحادية عشرة



قطعة بردى استخدمت كتقنية عليها بعض الأشكال السحرية.



(ج)



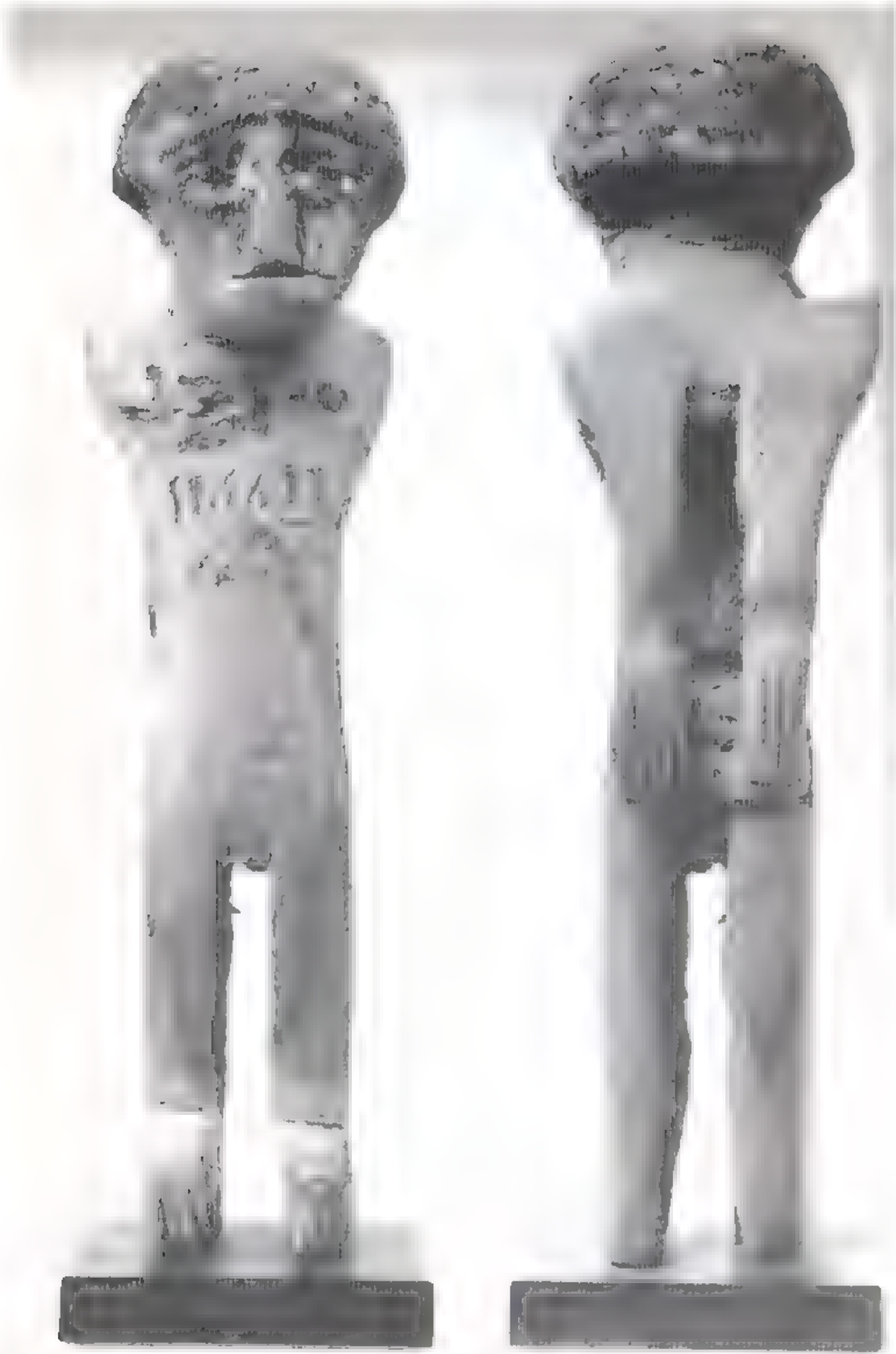
(ب)

تميمة تتكون من قطعة من أحد فروع شجرة "البرسيا" يحيط بها شريط من

الحرير أو الصوف أو الخيط أو غيره من المواد الناعمة.



تمثال سحري من البرونز للإله "توتو - تيتويس"
(متحف اللوفر).



تمثال سحرى من الخشب لأحد الموتى من عصر الانتقال الأول



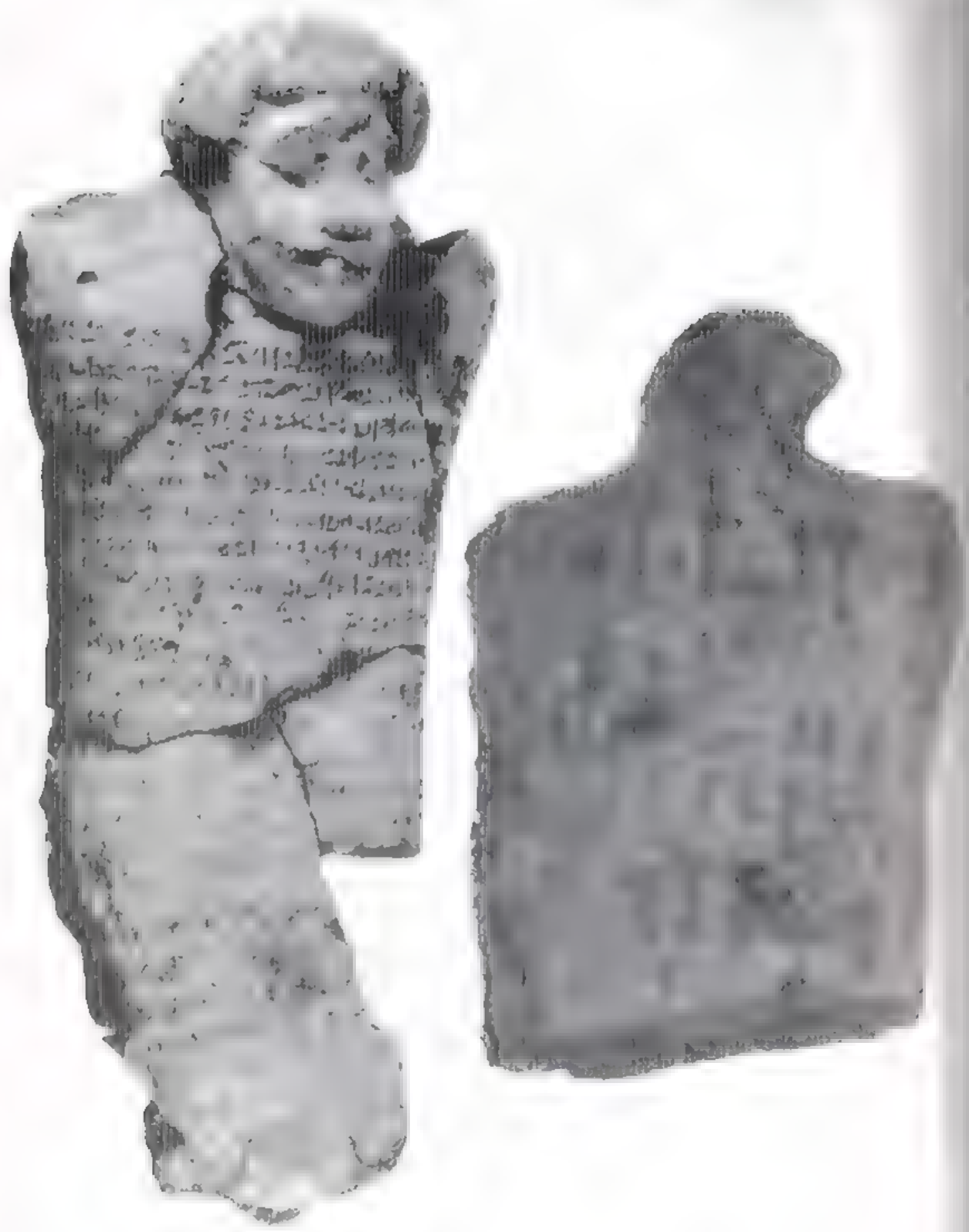
تمثال سحري من الحجر الجيري، عثر عليه في مرجيسة.



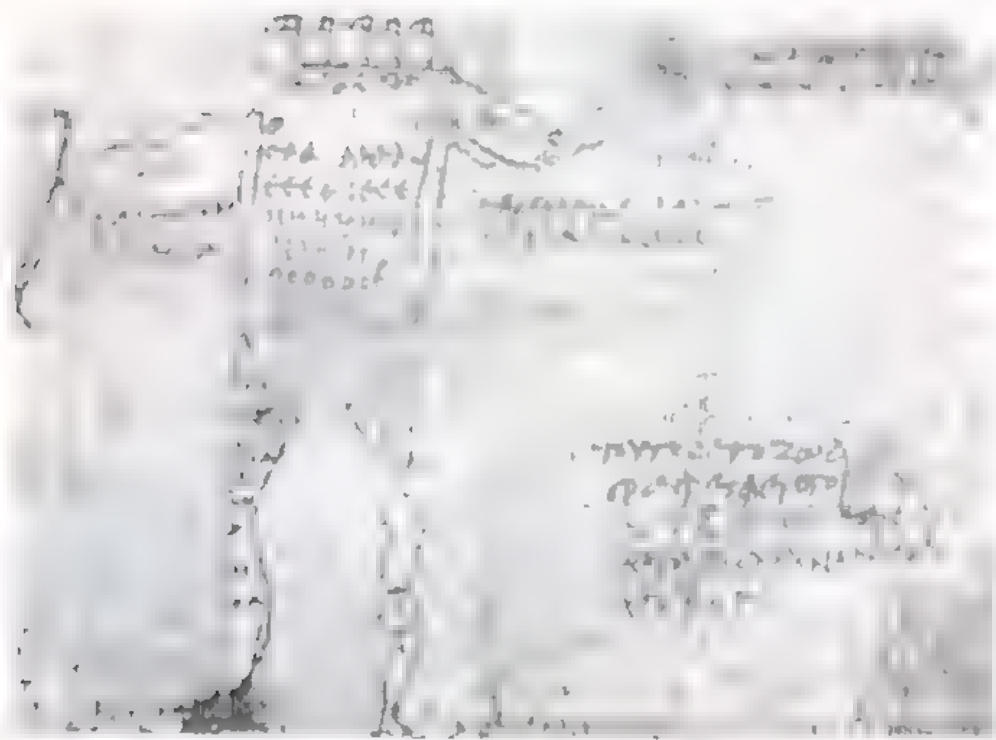
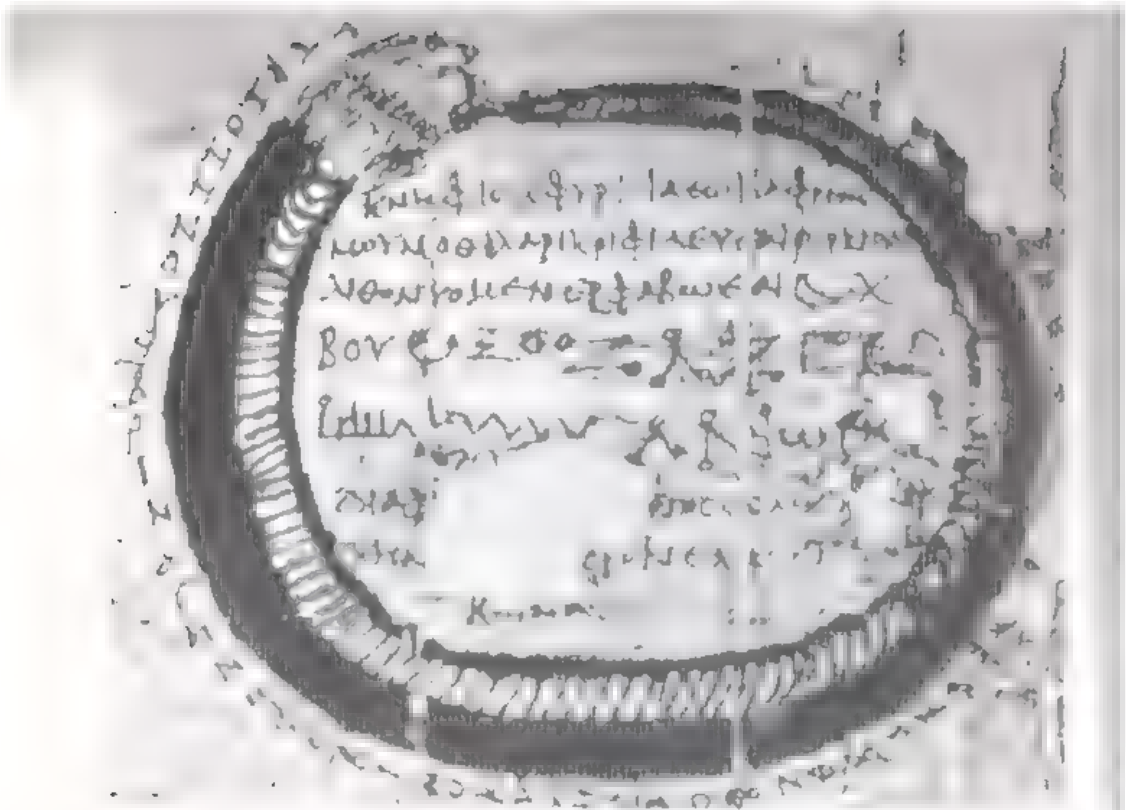
التمثال السابق من الخلف.



أنيقان عثر عليهما في "مرجيسة" نفشت عليهما بعض النصوص السحرية.



أحد التماثيل الصغيرة المحفوظة بمخزن القطع السحرية بسقارة.



برنية سحرية يونانية.



تمثال مصري من العصر اليوناني عثر عليه في مدينة بطلمية
(متحف اللوفر).



تمثال صغير من البرونز للإله "بمس" غطيت قاعدته بالعديد من النصوص
المصرية (متحف اللوفر).

وتركز نهاية النص على فداحة الجرائم المرتكبة وأيضا على ان العقوبة تتطابق مع ارادة الآلهة (٦٣) .

ويبدو أن هذه المؤامرة قد امتدت أطرافها بعيدا حيث ان احدى نساء القصر ، قد طلبت من أخيها - وهو جندي بالنوبة - أن يثير تمردا هناك ويعود الى مصر .

ومن المؤكد أن كل ذلك يتطلب العديد من المتآمرين . والتبرير الوحيد الذي قدمه الأشخاص المتورطون، لا يتعدى انهم كانوا مسلوبى الارادة ، وأنهم كانوا ضحايا لممارسات سحرية .

وهذا النمط من السحر لا يختلف مطلقا في مظهره عما سبق دراسته سابقا . ويلاحظ أن التماثيل السحرية في الدولة القديمة كانت ترتبط غالبا بسحر رسمى حكومى ، مستقبلى ، يتم من أجل فائدة الدولة ، أما فى حالة « مؤامرة الحريم » ، فان تأثير السحر كان فوريا ، وسجل فى اطار مؤامرة كانت موجهة ضد الملك .

والنصوص التي بحوزتنا لا تشير اشارة مباشرة لأعمال دبرت وارتكبت ضد الفرعون . وهذا يبرره شعور الاشمنزاز لدى المصريين من وصف مثل هذه الأعمال ؛ ولأن ذلك يتطابق مع احدى المحرمات (التايو) . فالتحدث عن ذلك يعنى اضعاف نوع من الوجود لسحر يدبر ضد الفرعون، وكان هذا أمرا لا يعقل أبدا فى اطار التقاليد السحرية - الدسنة المصرية .

السحر الخاص بالملك

وعلىنا أن نضيف أن السحر الملكي يوجد في بعض النصوص ، كما هي الحال على سبيل المثال في « تراتيسل » سنوسرت الثالث ، أحد ملوك الدولة الوسطى (٦٤) .

ففيها يشبه الملك بالرية الخطرة عندما يخوض معارك القتال . انه يستطيع أن يضرب كما يرغب مباغتاً ضحاياه ، وسهامه فوق العادية تتشابه بشرذمة الجان الذين يصاحبون الالهة الخطرة . ويبدو هذا النص واضعاً للغاية فيما يختص بمقدرة الملك السحرية :

« ان أساليب سحره (تحسو) هي الأداة التي تجعل الأسيريين يتقهقرون » ، أى كلماته السحرية ، مما يلقي الضوء على النفوذ الملكي الذي يعتمد على قوة الكلمة السحرية .

وفي هذا النص نفسه ، توجد بعض الاشارات عن السحر الملكي وعن وظيفته الشرعية التي ينبثق مصدرها من قلب الملك نفسه . ان اللسان والقلب يرتبطان معا في تجلياتهما العملية للكلمة مع السحر والشرعية .

السحر العاطفي

في العصر المتأخر ظهرت الكثير من النصوص التي تتعلق بالسحر العاطفي ، ولكن للأسف ، ان الوثائق التي لدينا والخاصة بالعصور الأكثر قدما ، تعتبر قليلة جدا .

فى مصر التقليدية

ومع ذلك ، فان احدى الشققات التى ترجع الى عهد
الرعامسة تشير اليه بكل وضوح :

« سلام عليك يا رع حور اختى أبو الآلهة • سلام عليك
ايها العتحورات السبع المزينات بأنسجة القماش الأحمر •
سلام عليكم يا آلهة السماء والأرض • تعالوا ، و (اجعلوا)
ثلاثة ابنة فلانة ، تولع بى ولع الأبقار بالحشائش ،
وتهتم بى اهتمام الخادمة بالأطفال والراعى بقطيعه •
فان لم تعملوا على جعلها تهتم بى ؛ فسوف أشعل النار فى
بوزيريس وسوف أحرق (أوزيريس) » (٦٥) •

وهذا النص نفسه ينقسم الى ثلاثة أجزاء : الابتهاال
للآلهة ، والمقارنة القائمة بواسطة الحرف « مى » بمعنى
« مثل » ، ثم التهديد النهائى •

والجزء الأول يرتكز على جذب الآلهة اليه • فقد طلب
منها التدخل من أجل أن تصبح امرأة ما مولعة ومغرمة برجل
ما ، وقد دعم ذلك بواسطة عدة مقارنات ، فالرغبة العاطفية
لدى هذه المرأة يجب أن تصبح فى قوة ما يذكر الساحر
من أمثلة ، أما نهاية النص فهى عبارة عن تهديد ووعيد ،
وهو أسلوب يستعمله الساحر فى أغلب الأحيان •

وهناك نمطان من التهديدات : تهديدات تتعلق
بالانقلاب الكونى وتهديدات موجهة مباشرة ضد الآلهة
نفسها •

وهذا الأخير هو الذى استعمل فى هذا النص : الوعيد الموجه خاصة الى أوزيريس ، هو وعيد مستقبلى ، وهذا هو أحد مظاهر السحر المصرى ، أى أن هذا التهديد لن يكون له فعالية الا اذا رفضت الآلهة التدخل من أجل جذب المرأة نحو الرجل الذى يرغب فيها .

اذن فالآلهة قد ورطها نوع من « التضامن القهرى » . ولا توجد هنا ، كما يحدث دائما ، عملية نقل لموقف ما يمانيه شخص ما الى عالم الآلهة ، ولكن الآلهة يبتهل إليها هنا من أجل أن تتصرف مباشرة .

وهذا السحر موجه لشخص معين ، انه يتضمن اسم فلانة ابنة فلانة ، وبالرغم من أن اللغة هنا تبدو تقليدية قديمة ، فانها مكتوبة بالكتابة المصرية الجديدة ، وربما يرجع هذا الى أن النص قد استنسخ من كتاب أكثر قدما .

وعموما ، فان عدم توافر نصوص على نفس النمط السابق لهذا ، ربما يرجع الى ثغرة فيما نملكه من وثائق .

ولا يستبعد أبدا أن بعض الصيغ المستعملة فى الكتب الجنازية من أجل أن يحتفظ المتوفى بقدرته الجنسية فى العالم الآخر قد استعملت نفسها فى « الحياة الدنيا » ، أو بالعكس فان صيغة سحرية استعملت فى الحياة الدنيا يمكن جدا أن تستعمل ثانية فى نص جنازى .

ولنذكر على سبيل المثال فقرة من « نصوص التواييت » التى ربما قد تكون مجرد اقتباس جنازى من نص دنيوى :

الجماع داخل الجبانة «

ان عيني هما عينا أسد • وعضوى هو عضو قوى جدا •
 ان اللقاح فى فمى ، ورأسى (متجه) نحو السماء ، ورأسى
 (متجه) نحو الأرض ، ان رغبتى لقوية ، ان ال •• يخصنى
 أنا ، وال •• تخصنى أنا ، وأنا عندما ألقى باللقاح • فان
 هذا وذاك يفعلان بالمثل •

وكل رجل يتلو هذه الصيغة ، سوف يضاجع فى هذا
 البلد خلال الليل • والمرأة سوف تشعر باللذة وهى تحته فى
 كل مرة يضاجعها فيها •

ويجب قراءة هذه الصيغة فوق خرزة من حجر الأمتيست
 (المعشوق او الجمشت) تعطى لاحدى الارواح ، فوق ذراعها
 اليمنى « (٦)

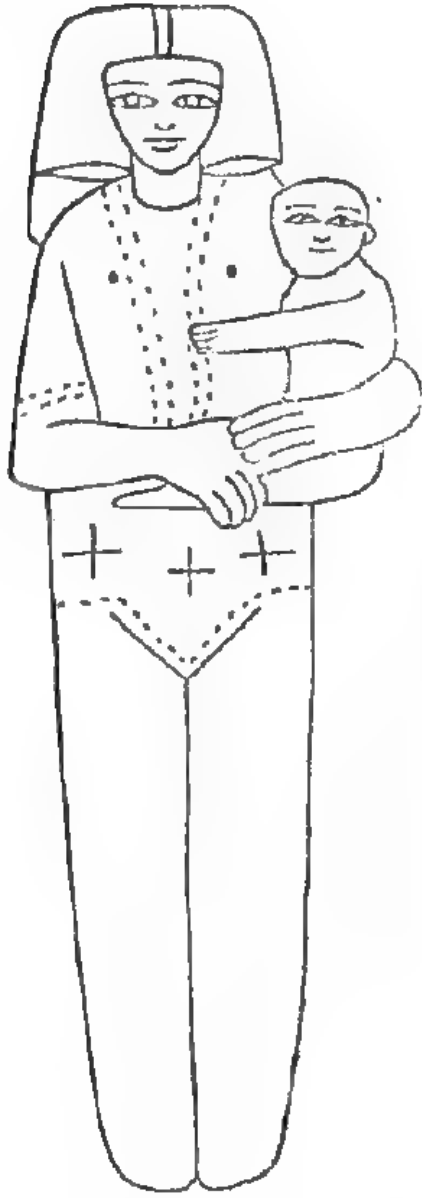
خليلات المتوفى

والجدير بالذكر أيضا الاستعمال الدارج لتمثيل
 صغيرة تمثل خليلات الميت فى المقابر ، وكان الغرض منها
 ضمان كامل المقدرة الجنسية للمتوفى •

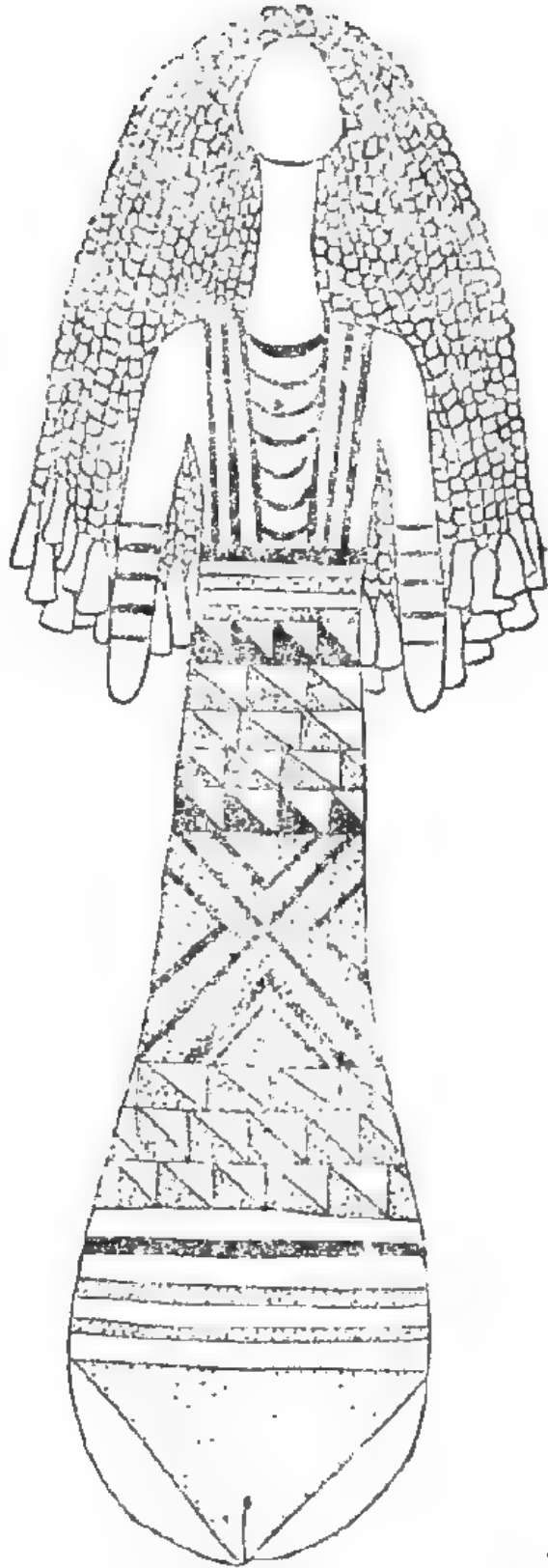
وهناك تمثال غريب الشكل لخليلة أحد المتوفين يرجع
 الى بواكير الدولة الوسطى ، وقد مثلت وهى تحمل طفلا
 صغيرا فوق ردفها الأيسر ، ونقرأ هذه الكتابات فوق فخذاها
 اليمنى :

« هل تستطيع أن تمنح مولودا لابنتك سح » •

اذن ، فان ابنته أو أحد أفراد العائلة قد وضع فى
 مقبرة المتوفى هذا التمثال الصغير الممثل للخليلة فى شكلها



كانت الزوجة تحمله لكي تستحث اجدادها الراحلين حتى يساعدوا على ان تحمل ايضا بطفل ليكون وريثا لاسرتها *



تمثال صغير يمثل خليفة احد المتوفين

التقليدى العارى ، المزين ، وبدون ساقين وحاملة لطفل صغير ، وكان المعنى كالاتى : مثلما أن هذه الأم تحمل طفلا؛ فان ابنته يجب أن تحمل ويكون لها هى أيضا طفل بواسطة المفعول السحري من جانب أبيها المتوفى .

ومن المؤكد أن هذه الوسيلة تعتمد خاصة على قانون التماثل فى نطاق السحر العاطفى . ومع ذلك ، فان استعادة المتوفى لقدراته الجنسية هى التى ستسمح له بمساعدة ابنته ، فهنا لا يوجد أى أثر للقهر والارغام ، فالصفة المستعملة هى صيغة التمنى (٦٧) .

السحر فى الشعر العاطفى

استعمل قدماء المصريين السحر ضمن اطار الشعر العاطفى (٦٨) ، وهناك العديد من الشواهد على ذلك . ولا شك أن النص الأكثر وضوحا فى هذا الصدد . هو المقطع الرابع للقصيدة الأولى المدونة على أنية ديسر المدينة (٦٩) . ان العقبة - فى هذه القصيدة - التى يجب تخطيطها ليست هى الباب المقفل ، ولكنها النهر الذى يفرق ما بين الأخ (وصف العاشق) وحبيبته (التى يمكن أن تسمى « بالأخت ») فالتيار عنيف والتمساح يراقب ويتربص :

- « ان الأخت حبيبتي فوق تلك الضفة البعيدة .
- والنهر سوف يبتلع جسدى .
- والنون يبدو عاتيا فى موسم الفيضان .
- وهناك وحش يرقب على الشاطئ » .

وبالرغم من كل ذلك ، يتحدى الشاب هذه المخاطر ويلتقى بأخته ، وكأنه قد استفاد من تعزيم معروف جيدا

يبعد خطر التمساح عند عبور النهر • وقد دعم هذا التعزيم بتعويذة من نوع الـ « حسومو » وهى تعازيم المياه التى تهدف الى ابعاد التماسيح • ولكن الأخ هنا لا يلجأ الى هذا السحر التقليدى فهو يجد نفسه فى حماية بديل له :

« ان حبها هو الذى يمنحنى القوة ،
فهو نفسه تعويذة لى ،
فى الوقت الذى أرى فيه حبيبة قلبى ،
واقفة تماما فى مواجهتى » (٧٠) •

ان الأخ وهو ينظر الى الأخت قد تملكته القوى المنبتة منها ، فاكتسب قوة واقية (٧١) •

اذن ، فان الحب « مروت » هو قوة لا تستولى فتط على الآخر وتجذبه ؛ ولكنها تمارس عليه قوى سحرية • وفى هذه الحال ، فهى تحميه من الخطر الذى تمثله التماسيح • وبهذا « فان الثقافة السحرية ، بسبب مقصدها نفسها (الاستحواذ جنسيا على الشخص المرغوب) ، قد اعتبرت أحد المصادر المهمة لاستلهاام أغاني الحب » (٧٢) •

وبالمثل ، قد تحاول امرأة أن تستحوذ على حب رجل ما ، وقد وجد هذا النص المكتوب فوق تمثال صغير جدا يلبس حول العنق :

« انهض واربط هذا الذى أنظر اليه من أجل أن يصبح حبيبى » (٧٣) •

فهذا دليل واضح على السحر العاطفى الذى كان دارجا جدا خلال العصر المتأخر • وقد يكون الأمر متعلقا بتمثال

لاحدى أرواح الموتى من الاناث المكلفة بربط شخص ما بمصير
شخص آخر بإيقاعه فى غرامه ، ولذلك فانتمثال يمسك فى
يده اليسرى شريطا صغيرا يقوم بدور الرباط السحري ، فى
حين أنه كان فى النقوش القديمة يعبر فقط عن المنشقة
اللازمة لمن يجلسون لتناول الطعام (٧٤) •

وعموما ، فهذا التطابق للتمثال بأحدى أرواح الموتى
لا يمكن أن يعتبر سوى مجرد افتراض •

السحر فى مصر اليونانية الرومانية

هناك بدون شك أساليب سحرية معروفة من أجل
الاستعواذ على حب شخص ما • ونص مثل البرديات
الديموطيقية السحرية بلندن وليدن التى ترجع الى القرن
الثالث الميلادى يعطينا العديد من الأمثلة على ذلك (٧٥) •

فأحدها يقول :

« هناك وسيلة أخرى من أجل أن يحظى شخص بنجب
امرأة ما وبالعكس • • » أنت العظيمة ، العظيمة فى
سحرها ، القطة الأثيوبية ، أخت رع ، سيدة الحية الحارسة ،
وأنت سحمت العظيمة سيدة آست ، التى دمرت كل الأعداء
• • أنت (عين) الشمس فى العين أوجات ، التى ولدت من
القمر فى منتصف الشهر خلال الليل ، أنت الخلق العظيم
للحياه الأولية • أنت الخلق • • العظيم القائم فى مسلة
معبد هليوبوليس ، أنت المرأة الذهبية ، (أنت) مركب
(الشمس) وقت الصباح ، مركب رع الشمسية • • من ثمار
نخيل الدوم ، هذه الأسرار • • العطايا والحب التى منحها

لك رع ، فلتنزلها على ، فى هذا الزيت أمام قلب وعين كل امرأة أقف أمامها .

(وهذه الكلمات تقال) فوق احدى سمكات النيل الأسود ، طولها تسع عقلات (بعد أن تضعها) فى الزيت المعطر بالورد ، ويجب أن تغرقها فى هذا الزيت ، ثم تخرجها منه وتعلقها من رأسها . أضف بعضا من ماء نبات فجل الجمل (السيسيمبريوم) الى تعويذة « نبات ايزيس » التى (. . .) وتطحن ، ويجب أن تتلو عليها ذلك سبع مرات خلال سبعة ايام أمام الشمس المشرقة ، ثم تدهن وجهك ببعض من هذا الخليط فى الوقت الذى تضاجع فيه امرأة ، ويجب أن تحنط السمكة ببعض العنبر والنطرون ، ثم تدفنها فى بيتك أو فى مكان مستتر » (٧٦) .

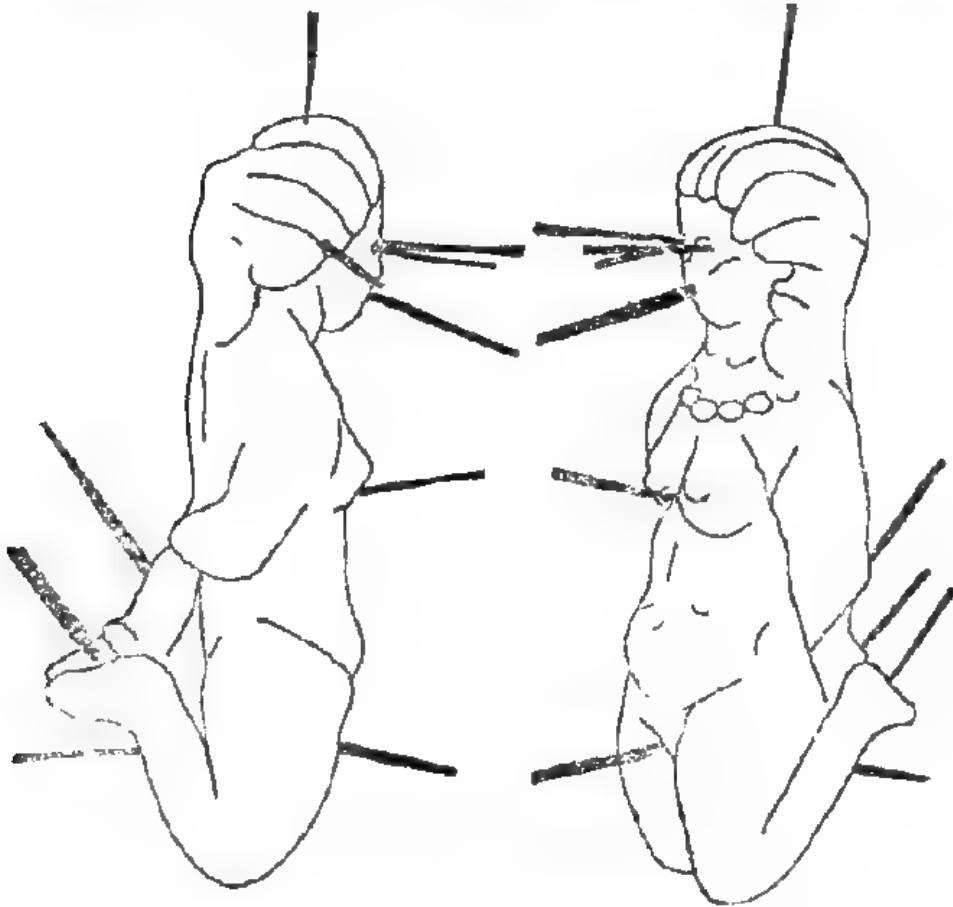
ولا شك أن محاولة تفهم مثل هذا النص تتطلب دراسة متعمقة للإشارات الميثولوجية (الأسطورية) ، وللوسائل المستعملة فيها مثل « سمكة من النيل الأسود » . وخلاف ذلك ، فإن نفس عملية «اغراق» حيوان ما تضى عليه صفة مميزة ، ووضعها شبه مقدس (٧٧) . وبهذا يصبح الحيوان وسيطا فعالا من أجل تحقيق عمليات الساحر (٧٨) .

الجدير بالذكر أن النص نفسه يتضمن وصفا « مع أجل أن ينفصل رجل ما عن زوجته وزوجة ما عن زوجها ، من أجل أن يتشاحنا ويتعاركا بدون هواة حتى ينفصلا عن بعضهما دون أن يعم بينهما السلام أبدا » (٧٩) .

والمجموعة السحرية (٨٠) المعروضة فى متحف اللوفر والتى ترجع الى العصر المتأخر وتختص بالسحر العاطفى - تتضمن قيمة غير عادية .

انها تتكون من ثلاثة عناصر : تمثال سحري أنثوى صغير قد اخترقته بعض الابهر ، وشريحة من الرصاص عليها كتابات يونانية ، وأنية تحتوى على كل ذلك (٨١) .

وهذه الأشياء معروفة فى اطار السحر الاغريقى ، « والشرائح المصنوعة من الرصاص الصغيرة الحجم ، تبدو وقد لفت على بعضها أو طويت ، وغالبا يخترقها مسمار أو عدة مسامير . فالمسمار ليس فقط مجرد وسيلة لاقفال مثل هذا النوع من الرسائل ، ولكنه أيضا من أجل توضيح قوة وسيطرة الشيء المكتوب ، وضرورة الرغبة المعبر عنها ، وحالة التبعية التى يراد اخضاع المرسل اليه لها ، والعبارة



تمثالان صغيران لسحر العظام

اللاتينية defiscio التى تشير الى هذا الشيء ، تعبر عن عملية هذا السحر . وفى اللغة اليونانية تعنى كلمة Kataolesmos « رباط » ، وهذا الاسم مشتق من الفعل Katadeo أى « الربط بشدة » . ويتلاقى مضمون الربط هذا مع مضمون الاختراق ، فان كلا المضمونين يعبران عن هدف واحد هو « الاجبار » (٨٢) .

والكتابات المندونة فوق الشريعة التى ترجع الى القرن الثالث أو الرابع ، تعطينا فكرة عن طبيعة هذه المجموعة (٨٣) . انها تتطابق مع الشعائر الشفهية السحرية المحلية فى حين أن التمثال الصغير يتطابق مع الشعائر العملية .

وهذا النص يتشابه مع نص آخر بالبرديات السحرية « بالمكتبة الوطنية » بباريس (٨٤) ، يصف لنا بالتفصيل احدى الشعائر العملية التى تتشابه مع الشعيرة التى تتم على التمثال السحري ، وهى تتشابه معها الى درجة تجعلنا نعتقد أن الساحر ربما قد اتبع التعليمات التى يقدمها أحد النصوص القريبة من بردية باريس ، ولكنه مع ذلك لم يتبعها كلها .

ووفقا لبرديات « المكتبة الوطنية » بباريس ، نجد أن الوصفة الخاصة بسحر الارتباط العاطفى « الغلاب » كانت تتركز فى الاستعانة ببعض الشمع أو الصلصال لصنع تمثالين صغيرين . التمثال الأول يمثل الاله آرس مدججا بسلاحه وهو يمسك سيفاً بيده اليسرى ويهدد بغرسه فى الناحية اليمنى من عنق المرأة . فتمثال آرس يبدو قائماً أمام تمثال المرأة الراكعة على ركبتها وقد جعلت ذراعيها خلف ظهرها . ويذكرنا ذلك بالوضع التقليدى الذى كان يمثل به الأعداء فى مصر القديمة ، وقد اعتبر هذا الوضع ،

بالتماثل ، هو نفس الوضع الخاص بتماثيل السحر الصغيرة .

وخلاف ذلك ، فإن النص الموجود فى « اللوفر » يحتم بالضرورة أن يكتب فوق أجزاء محددة من التماثل الصغير بعض الكلمات السحرية وأن يخرق بثلاث عشرة ابرة فى الوقت نفسه الذى تتلى عليه بعض الصيغ .

وكذلك ، فإن النص الموجود باللوفر يحدد ضرورة أن تؤخذ شريحة من الرصاص وأن يكتب فوقها نص سحري مطول على وجهها ، وأن تكتب بعض التراتيل السحرية على ظهرها ، ثم تعلق فى رقبة التماثل الصغير بواسطة ٣٦٥ عقدة . وكل ذلك كان يتم وضعه مع بعض الزهور عند طلوع الشمس بجوار مقبرة شخص توفى قبل الأوان أو مات مقتولا .

ولا شك أن المعطيات التى تقدمها البرديات السحرية بباريس ، توفر لنا معلومات ذات فائدة فيما يختص بمفهوم استعمال السحر .

ومع ذلك يلاحظ أن هناك اختلافا ما بين العناصر الموجودة فى اللوفر والتعليمات المتضمنة بالبردية ، وهذا قد يجعلنا نعتقد (٨٥) ، أن الأمر هنا ربما لا يتعلق بنفس الشعائر ولكن بشعائر أخرى تنتسب إليها .

وقد عرفت العديد من الوثائق الأخرى على نفس النمط ، منها خمس لوحات صغيرة من الرصاص داكنة وزهرية فخارية محطمة (٨٦) ، ولا شك أن ذلك يرجع بالذاكرة الى الممارسات السحرية العريقة القدم ، انها جميعا تقدم نفس الصيغة والوصفة مع بعض التغيرات ، وهذه الصيغة كان يجب كتابتها فوق لوحة من الرصاص بعد أن تتم الشعيرة

العملية • والسمة الأساسية لهذه الشعيرة العملية تتركز في اختراق التمثال الممثل للمحبوبة بواسطة الابن (٨٧) •

ومع ذلك ، فإن النص الموجود باللوfer يتضمن بعض الطرافة • فمثلا نجد أن روح الميت قد تم استعطافها ونداؤها بواسطة اسم هذا الميت بالتحديد في حين أنه بصفة عامة يشار إليه دائما بشكل غير مسمى •

فها هو من يدعى سارابامون ، ابن آريا ، يحاول أن يستحوذ على حب من تدعى بتوليميس ، ابنة أوريجين آياس • ولتحقيق هذا الهدف يلجأ الى طلب المساعدة من روح الميت المدعو أنتينوس ، وأرواح من ماتوا قبل الأوان وشياطين المكان ، وها هو هذا النص المثير للعجب :

« اننى أضع هذا السحر بين أيديكم أنتم أيها الأرباب الشياطين ، وبين أيديكم أنتم يا مرودة وأرباب جهنم ، والصبيان والبنات الذين ماتوا قبل الأوان ، والشباب والشابات ، عاما بعد عام ، وشهرا اثر شهر ، ويوما بعد يوم ، وساعة اثر ساعة ، وليلا بعد ليل ، اننى أبتهل الى جميع المردة القائمين بهذا المكان أن يساعدوا هذا الجنى أنتينوس ، استيقظ من أجلى واتجه إلى كل مكان ، الى كل منطقة ، الى كل بيت ، واربط بتوليميس التى ولدتها آياس ، ابنة أوريجين ، لكى لا تجامع بأى شكل من الأشكال (يلاحظ هنا أن ترجمة كامبيتسيس قد هذيت بشكل ما بسبب العبارات الفجة التى يتضمنها النص) وألا تشعر بأية لذة مع رجل آخر غيرى ، أنا فقط سارابامون بن آريا ، اننى أستحلفك ، يا روح الميت أنتينوس ، باسم « المرعب الرهيب » الذى عندما تسمع الأرض اسمه تنفرج ، والشياطين عندما يسمعون اسمه يرتجفون رعبا ، والأنهار والجبال عندما تسمع اسمه

تنفجر متطايرة ، اننى استعطفك يا روح الميت أنتينوس (٠٠٠) لا ترفضى يا روح الميت أنتينوس ولكن استيقظى من اجلى ، واتجهى الى كل مكان ، الى كل منطقة ، الى كل بيت ، واحضرى لى بتوليميس التى ولدتها آياس ، ابنة أوريجين ، امنعها من الاكل ، ومن الشرب حتى تحضر الى أنا سارابامون الذى ولدته آريا ، لا تتركها تعرف أى رجل آخر سوى أنا سارابامون ، جريها من شعرها ، من أحشائها ، حتى لا تتركنى أبدا ، أنا سارابامون ، الذى ولدته آريا ، وأن أمتلكها ، هى بتوليميس ، التى ولدتها آياس ، ابنة أوريجين ، تخضع لى طوال حياتها ، وتحبنى ، وترغب فى ، وتقول لى ما تفكر فيه ، ولو أنك أتممت ذلك ، فسوف أحررك » (٨٨) .

اذن ، فروح الميت أنتينوس قد طلب منها أن تستحوذ على بتوليميس ، بل هى ملزمة « بربطها » حتى لا تشعر بأى لذة عاطفية وتكون غير قادرة على الشرب والأكل . ولقد دعم هذا السحر بالاستعانة بعدد من الأسماء الالهية ، التى يلاحظ بكل سهولة أن جميعها أسماء مصدرها أرامى . والمفروض أن هذه الأسماء تشير الى اله أعلى « المرعب - الرهيب » ، الذى ترتجف رعبا عند ذكر اسمه الأرض والجبال والشياطين . وحالما يتم سحر ، « وربط » بتوليميس ، فإن روح أنتينوس ، سوف تحضر له بتوليميس هذه وقد أصبحت مطيعة ومفرمة ، فبهذا الشرط فقط سيقوم سارابامون بتحرير روح أنتينوس .

أما عن التمثال الصغير ، فانه اذا كان فى مظهره الخارجى يتشابه بتمثيل السحر الصغيرة المصرية التقليدية ، فانه يختلف فى بضع نقاط عما تتضمنه كتابات البردية السحرية بباريس . فالجسم خال من الكتابات ، وتبدو به بعض

الاختلافات الصغيرة فيما يتعلق بوضع الابره ، وخلاف ذلك يلاحظ عدم وجود تمثال صغير يمثل آرس الذى تحدثنا عنه آنفا .

ويلاحظ ايضا بعض الاختلافات بالنسبة لأساليب السحر المصرى التقليدى كما ذكرت وطبقت فى شقة دير المدينة التى سبق لنا دراستها ، فليست هناك عملية نقل لحالة سارابامون الى حدث دينى ميثولوجى أو حدث يجرى فى الحياة العامة كالتى تحدث باستعمال الحرف « مثل » ، وأيضا فان هذا السحر لا يتضمن أية فقرة مستقبلية كالتى تميز السحر المصرى . فالفعل يجب أن يتم فورا وبدون أية شروط . ولا يوجد هنا أى استعمال لصيغ مستقبلية ولا لتهديدات بواسطة الحرف « اذا » (٨٩) .

فهو اذن نوع من السحر أقل تعقيدا من السحر المصرى التقليدى . ولكن العمل على اقصائه بشكل قاطع عن الثقافة السحرية المصرية ، سوف يبدو أمرا مغالى فيه ، فان الممارسات السحرية التقليدية قد لاقت العديد من التأثيرات الجذرية فى بعض الأحيان ، ويجدر بنا دراستها فى نطاق مجموعة عناصر الممارسات السحرية وفى مجال التقابل بين الثقافتين .

ونحن نعرف أيضا مجموعتين أخريين من التماثيل تشبهان الى حد بعيد تلك التى سبق ذكرها ، انهما مجموعة « كولونيا » (٩٠) ومجموعة « ميونيخ » (٩١) ، فكل مجموعة منهما تتكون من آنية فخارية مقلدة كانت تحتوى على ورقة بردى مكتوب عليها بعض الكتابات ، وتعويذة سحرية للحب ، وأيضا تماثيل صغيرين من الشمع يمثلان رجلا وامراة وقد

ثلاثيا في عناق عاطفى • والنصان متشابهان وينبشقان
على ما يبدو من أصل واحد •

السحر فى النصوص القبطية

ان النصوص القبطية لا ينقصها ، هى أيضا ، السحر
العاطفى •

فى البرديات السحرية اليونانية الضخمة المحفوظة
بباريس ، التى أشير اليها سابقا فيما يتعلق بمجموعة
اللوهر السحرية ، يلاحظ وجود توافقات باللغة القبطية
القديمة مع أرباب مصرية تقليدية ، وكذلك الأمر فى بعض
أنواع السحر العاطفى القبطى الأخرى (٩٢) التى كتبت
أحيانا فى صورة قصائد شعرية ، وهناك أيضا سحر عاطفى
شاذ جنسيا (٩٣) • ولكن هناك بعض النصوص السحرية
العاطفية يمكن ألا تتضمن أية ايماءة أو إشارة للوثنية
المصرية وتأخذ مكانها فى نطاق التقاليد المسيحية (٩٤) •

ولتكملة جوانب السحر العاطفى فى النصوص القبطية،
نذكر صيغة سحرية غريبة الشأن • فالأمر لا يتعلق هنا
بسحر عاطفى بل بسحر يعمل على منع شخص ما من التمتع
بكفاءته الجنسية ، بدون شك بسبب الغيرة :

«ساهينتى بن تانهن هذا الذى سوف أمارس عليه السحر
ليصبح مربوطا • ياكنتيوس وباتيلوس وكوس وماكوس،
هذا الذى سقط من ... غير المرئى وقام بالاندفاع فى
ظلمات الخارج ، فلتربطوا ، وتقفلوا جسد ساهينتى بن
تانهن • يابار ، وبارى ، وأبا ، وكنتور ، ومثالاى

فلتربطوا ، وتقفلوا جسد ساهينتى بن تانهن • (ولتجعلوه)
 غير قادر على الانتصاب ، أو التصلب ، أو انزال المنى •
 (وليصبح ساهينتى بن تانهن) وكأنه ميت ، راقد فى
 مقبرة • ولن يستطيع أن يتجاوب ولا يتمكن من فض عذرية
 ساينى ابنة موى • نعم ، نعم ، سريعا ، سريعا « (٩٥) •



رسم سحرى لجبان (العصر اليونانى)

الفصل الخامس

العين الشريرة

تحتل العين الشريرة مكانا ضخما في معتقدات العديد من دول الشرق الأوسط ومصر المعاصرة ، والغريب حقا ، أن هذه المعتقدات كانت معروفة كذلك في مصر القديمة .

عين أبوبيس الشريرة

وعلى حد مقدرتنا على تتبعها تاريخيا ، يبدو أن هذه المعتقدات قد طبقت في البداية على « عين أبوبيس » الشريرة (١) ، أي الثعبان الذي يهدد بالخطر المركب الشمسى . وقد ذكر للمرة الأولى في « نصوص التوابيت » التي دونت في أواخر عصر الانتقال الأول وخلال الدولة الوسطى .

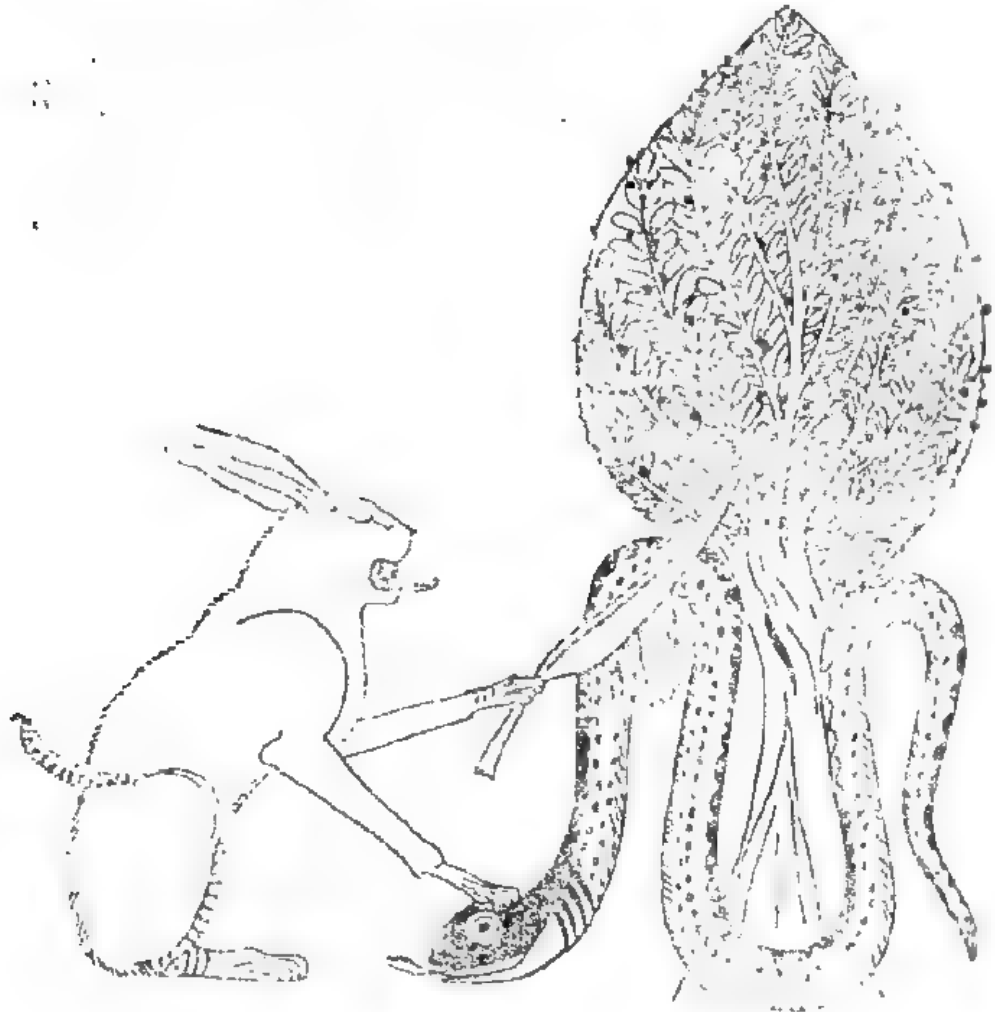
ولأهميتها فيما يختص بتاريخ الاعتقاد في هذا الصدد بمصر القديمة ، فقد اقتطفت هذه الفقرة من نص رجع اليه فيما بعد في الفصل (١٠٨) « بكتاب الموتى » . وها هو الجزء المقتطف :

« .. اننى أعرف جبل الباخو هذا الذى ترتكز عليه السماء ، انه مكون من الصخور تى ، وطوله يبلغ (١٨٠٠) ياردة وعرضه (٧٢٠) ياردة ، وسويك رب باخو الذى يوجد فى شرق هذا الجبل ، وقد شيد معبده من الكورنالين . وعلى قمة هذا الجبل يوجد شعبان ، يبلغ طوله ثلاثين ذراعا، ويبدو مقدار ثلاثة أذرع من جزئه الأعلى وقد قد من حجر الصوان ، وأنا أعرف اسم هذا الشعبان انه : « القائم فوق جبل نيانة » هذا هو اسمه ، اذن ، ففى وقت المساء أدار عينه ضد رع ، ونتج عن ذلك توقف البحارة لبعض الوقت واضطراب كبير فى الابرار . وهنا استدار ست ضده . وقال له هذا الكلام السحري : اننى أقف ضدك من أجل أن يعود الابرار الى مساره الطبيعى ، أنت يا من رأيته من بعيد ، أقفل عينك » (٢) .

فى هذا النص ، تبدو مركب الشمس وهى تتوجه نحو مغيبها . وقد اختار الشعبان هذه اللحظة المحددة بالذات ، لحظة المرور ، من اجل مهاجمة اله الشمس واثارة القلقة بين طاقم المركب . وتمثله فى هيئة شعبان ، دلالة على أن أبوبيس هو العدو التقليدى للشمس . فقد تم التماثل فى هذه الفقرة بين الشعبان وأحد تجليات أبوبيس . كما أن ست ، قاتل أوزيريس هو أيضا شكل تقليدى ضمن طاقم المركب الشمسى . فهو الذى يصارع عين الشعبان بمواجهتها بقوة السحرية ، ويعتبر هذا النص الذى يرجع الى الدولة الوسطى احدى الدلائل الأكثر قدما عن ست باعتباره المدافع عن الاله الشمسى .

وتوجد آثار لهذه الأسطورة في بعض التصوُّص السحرية الأخرى ، منها النص الآتي ، الذي يرجع الى الدولة الوسطى :

« أنت ، فلان ابن فلانة ، ارفع عينيك وانظر لرع ، واستنشق العبير الناعم الآتي ، وهنا سوف تحضر الالهة نخب وقد حملت بالتمائم ، وعندئذ سوف تحضر اليك الالهة واجت وقد حملت بالمياه النقية لكي يتم تطهيرك بها ، مثلما فعلت مع أبيها رع حور آختي ، القائم فوق جبال



فيلة رع تقتل اللعبان أيبيس الذي يجسد قوى الشر •

باخو الكبرى ، عندما انتصب الثعبان الضخم مجيت الذي يبلغ طوله ثلاثين ذراعا من حجر الصوان ، أمام جملة « (٣) » .

ولم تذكر هنا عين الثعبان ، فهل كان ذلك ضمنا ؟ أو ، ربما هناك شعور بالتأذى من أن يذكر كتابة حدث ذو خطورة جمّة وقع أثناء رحلة الاله ؟

هناك نصوص أخرى ترجع الى الدولة الوسطى وتتحدث عن تحريك حدقة عين أبوبيس ، وعن السرقة أو الضرر الذي ارتكب ضد عين رع ، وما يجسر ذلك في أعقابه من ظلام غابر للشمس . ولقد أقر كل ذلك تماما خلال الدولة الحديثة أيضا . وفي هذه الحقبة أيضا ، وجد أول الاقرارات الخاصة بمعتقدات « العين الشريرة » . ولكن هذا لا يعنى أبدا أن هذه المعتقدات ليست أكثر قدما .

اللون الأحمر و « العين الشريرة »

كان اللون الأحمر عند قدماء المصريين يعد لونا مشئوما (٤) . وفي بعض الروايات يلاحظ أن بعض أجزاء النص مكتوبة باللون الأحمر ، وأن بعض العلامات قد رسمت باللون الأسود مثل العلامة الدالة على الثعبان ، وعلى التمساح وعلى العين ، وهذه الروايات توجد في هيئة مخطوطات ترجع الى الأسرة التاسعة عشرة كتبها كل من الكاتب بنت وع رع (٥) واننا (٦) .

« وكل من العلامتين (الثعبان ، والتمساح) تشير الى نوع من المعتقدات ، كما ذكر بوزنر في شرحه (٧) ، وربما يعتقد أن الكتابة لم يرسموا الثعبان والتمساح باللون

الأحمر ، حتى لا يجعلوا منهما علامات منذرة بالشؤم الذى يخشى حدوثه من نموذجهما الحيين وأيضا من أجل الا يثار حنق هذين النموذجين الحيين ، ومن أجل عدم استفزازهما واثارتهم ، ومثل هذا الاهتمام تجاه القارئ يتطابق بالفعل مع التنسيق الواضح فى المخطوطات المصرية . وربما تعود الفائدة على من هو فى قيد الحياة ، عندما يراعى ألا تتضمن الكتابات الجنائزية أية عناصر ذات خطر على من يفارق الحياة . ويبدو أن هذه الحالة الخاصة التى لا يستعمل فيها اللون الأحمر ، هى احدى مظاهر الافراط فى الدقة . فان بنت وع رع واثنا أنفسهما لم يراعيا الامتناع عن استعمال اللون الأحمر الا فى بداية مخطوطيهما ، فربما تكون القاعدة اذن غير صحيحة ، أو أن الاعتقاد الذى كانت تجسسه ليس بواسع الانتشار ، أو عميق الجذور .

وهى بتطبيقها على العين تعنى أن العبر الأحمر لم يستعمل حتى لا يتعرض القارئ للتحديق فى العين الشريرة (٨) . ان الخوف الذى كانت تسببه فى العصور المذكورة آنفا ، يؤكد ختام أحد الابتهالات الموجهة الى تحوت (٩) :

« تحوت ، سوف تقوم بحمايتى ، (وهكذا) فلن أخشى العين » (١٠) .

وهنا أيضا ، لم يركز كثيرا على أية تحديدات قد تكون ذات ضرر ، وقد يستعمل اللون الأحمر أيضا من أجل ابعاد المخلوقات الشؤم . ولهذا صنعت بعض التماث من الحجر الأحمر مثل اليشب ، أما اطارات الأبواب بدير المدينة فقد طليت باللون الأحمر من أجل حماية سكان البيت .

الملابس والأسماء والتماث

ان بعض الشواهد غير المباشرة عن معتقدات « المين الشريرة » ترجع الى الدولة الحديثة • ففي أحد النصوص التي ترجع الى الأسرة الثامنة عشرة ، نجد بعض التنبؤات لمختلف أجزاء السنة مثل التنبؤ التالي :

« أحداث نهر توت : اذا قدمت امرأة ، وموت أمامك ، وقد تدثرت (فى ثوبها) وألقت عليك بالتحية ، فهذا ينبئ عن عام سعيد (١١) » •

ويشير الاهتمام بوجه خاص هذا التفسير الذي قدمه عالم المصريات الفرنسى فرنوس ، فهو يدور حول فكرة « التدثر » والتوقى من خطر خارجي ، والعكس أيضا ، أى اذا دثر مخلوق ضار فائنا نأمن أذاه :

« هذا اليوم الذى يقابل فيه أولاد العاصى المتمرد وقد دثروا » بحصيرة « (١٢) » •

وفى نص آخر ، فمن أجل اعاقه حارسة ما من الحاق العمى وتصويب نظرتها الشريرة يقوم البطل بتدثرها برداء (ست) ليمنعها من الرؤية (١٣) •

ويستنتج فرنوس أنه : « من خلال وثائقنا ، فان عبارة « التدثر » تعطى مفهوما مماثلا : ان مقابلة امرأة متدثرة (فى ثوبها) هو فال طيب : لأنها بهذه الطريقة لن تستطيع ان تقوم بالتأثير الشؤم » (١٤) •

ويلاحظ أن عبارات « العين الشريرة » تبدو أكثر اسهابا وتوضيحا بداية من عصر الانتقال الثالث . ولقد تجلّى ذلك فى الأسماء (١٥) . ونعثر على أول دليل على ذلك فى الاسم المصرى الحديث ستاو ، ثم أصبحت الأسماء أكثر وضوحا وجلاء : « فليعمل الاله على قتل أو (ابعاد) العين الشريرة ! » (١٦) .

وفى هذه الحال ، يرجع الى الآلهة من أجل مكافحة العين الشريرة ، وفى مراسيم الوحي (١٧) ، يطلب أيضا من أحد الآلهة حماية شخص ما من « كل عين شريرة » وفوق إحدى اللوحات ، ذكرت الآلهة سخمت التى « تدحر العين الشريرة ل (٠٠٠) » (١٨) .

وهناك تميّة ضد « العين الشريرة » تبدو ذات أهمية خاصة :

« سهم سخمت فى داخلك ، وسحر حكا وتحوت بداخل جسمك ، وايزيس تهينك ، ونفتيس تعاقبك ، وحربة حورس فى رأسك . انهم يعملون ضدك أكثر وأكثر ، أنت القائم فى سفير حورس الموجود فى شتوت . أما الاله الأكبر المقيم فى بيت الحياة فانه يعمى أعينكم ، أنتم جميعا ، كافة النبلاء ، وجميع الدهماء ، وكافة أفراد شعب الشمس ، الخ . الذين ينظرون بعين شريرة نحو بوليمينبسوت بن متموسخت سوف تدمر ، يا أبوبيس ، ستموت ولن تحيا الى الأبد » (١٩) .

نفتيس أخت ايزيس وهي في إطار العائلة
الالهية بهليوبوليس احدى الحاميات الكبيريات
لاوزيريس بعد موته * وهي تحمل العلامة
الهيروغليفية المستعملة في كتابة اسمها *



ووفقا لهذا النص ، فان أى انسان يمكن أن يوجه نظره
شريرة * ومع ذلك ، فان أبوبسيس هو الذى يحتل مكانة
سائدة ، وهذا ما يفسر وجود شعيرة خاصة به ، وهي شعيرة
« ضرب الكرة » (٢٠) *

ولقد عرفنا هذه الشعيرة من بعض الأشكال فوق جدران
المعابد بداية من الدولة الحديثة وحتى العصر المتأخر *
وتبدو المعابد البطلمية ، غالبا ، أكثر توضيحا فيما يتعلق
بطبيعة هذه الشعيرة عن الأمثلة الأكثر قدما - وفيها يمثل
الملك وهو يضرب كرة أمام احدى الالهات وهي عادة حتحور ،
ووفقا للتخصص يتبين أن الكرة تمثل عين أبوبسيس *

من الذى لديه « العين الشريرة » ؟

قطعا ليس أبوبيس فقط هو الذى لديه « عين شريرة » .
فقد نسبت للشعبان بصفة عامة (٢١) ، منذ عصر الأهرام ،
ونسبت أيضا هذه السمة الخطرة الى المردة ، والآلهة ،
والبشر (٢٢) . انها تعزى تقريبا الى الكائنات الحية كافة .

ولا شك أن ذلك موضوع دارج جدا فى النصوص
السحرية ، حيث يطلب من الشيطان عدم اظهار وجهه حتى
لا ترى نظراته الرهيبة :

« كتاب من أجل دحر الرعب الذى قد يهاجم الانسان
خلال ساعات الليل : أشح بوجهك الى الخلف عندما ما ترفع
رأسك ، مع البا (تجليات وقوة الكائن الضار) ومع
اشكالك ، ومع تجلياتك الجسدية ، وسحرك ، واشكالك
وتجلياتك . أيتها الروح المذكرة ، والروح المؤنثة ،
واليت ، والميته ، والعدو الذكر ، والعدو الأنثى ، فى
السماء وفوق الأرض : انظروا ، شاهدوا ، ها هو رب
الأرباب مع من هم » (٢٣) .

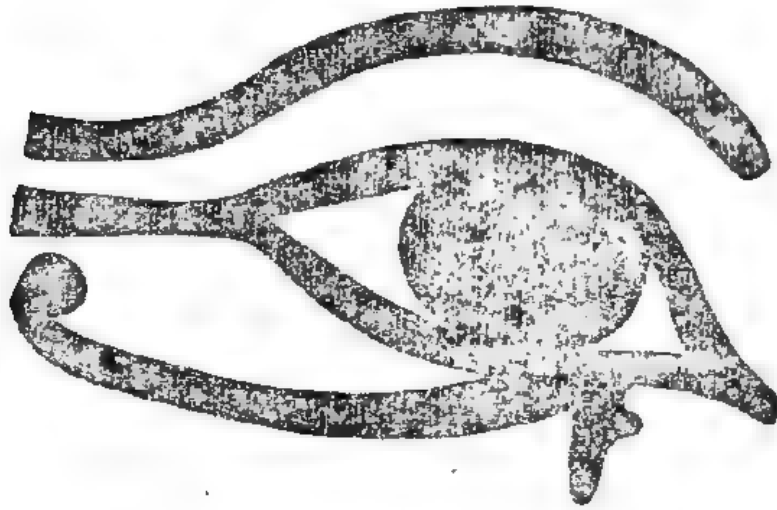
ولا شك ، أن ست يعتبر ضمن الأرباب الذين يخشى
امرهم على رأس القائمة ، وهناك أيضا تهديد بقطع « يد »
حورس وفوق « عيني » ست (٢٤) .

ان عين بعض الآلهة مثل (حورس ، وآمون) يمكن أن
يكون لها تأثير مدمر كما تدل على ذلك بعض الأسماء . كما
يخشى أيضا من العين واجت .

كيف تدحر « العين الشريرة » ؟

من أجل اتقاء هذه الأخطار ، كانت تؤدى شعائر مع الاستعانة ببعض التمانم أو ترتيل بعض الصيغ :

« فليقم المعزم (خرب) التابع للالهة سرقت بقراءة هذه الكتب بصوت عال : « صيغ من أجل قفل حلق أية زواحف وأيضا من أجل تطهير الحديقة والفناء الأمامي » ، و « شعيرة من أجل دحر العين الشريرة » ، و « الكتابات التى تنتهى بها الشعيرة الخاصة بأيام النسيم الخمسة » (٢٥) .



العين واجت

وفى العصر البطلمى ، كانت الصيغ الخاصة بإبعاد العين الشريرة ضمن أحد كتب المكتبة الخاصة بمعبد أدفو (٢٦) : ونحن على الأقل نعرف ، الى حد ما ، مضمون إحدى هذه الصيغ - وفى مقصورة أقامها حور ، كاتب أمون - رع ، فوق بعض أحجار معبد دندرة ، عثر فى

احدى دعائمها على نسخة من « صيغة ابعاد العين الشريرة » (٢٧) :

« صيغة من أجل ابعاد العين الشريرة : قل : « اننى أنا ايزيس العظيمة ، أم الاله ، التى يحبها كل رب ، ان عينى اليمنى قد كحلت بالكحل الأخضر ، وعينى اليسرى قد كحلت بالكحل الأسود . وقد وضع الـ (أواج) . فوق رأسى . لقد أتيت من السماء ، وجئت من الأفق من أجل ابعاد العين الشريرة عن هذا المعبد ، الـ (. . .) وهو (. . .) فى الليل والنهار وفى كل وقت من أوقات اليوم . ان الابيس الحى ينتصر على الأعداء كافة » . ترتل أربع مرات » (٢٨) .

ومن النصوص المنقوشة على جدران معبد ادفو ، عرف أنه خلال أكثر اعياد المعبد أهمية (العيد الملكى لببى الأول) :

« أن تحوت رب نبات « حدن » يأتى محملاً بمجموعة تمازيمة وتراثيله من أجل ابعاد العين الشريرة » (٢٩) .

وكان الملك يتلو هذه الصيغ منذ الفجر ، ولم يكن مفعولها كما عرف عنها يضعف أبدا :

« اننى أتلو من أجلك التعاويذ لابعاد العين الشريرة عند بزوغ الفجر ، ولن يتوقف تأثيرها أبدا » (٣٠) .

فلنلخص مضمون الصيغة وفقا لتسجيلها على دعامة باب المقصورة « فبعد ايماء سريعة عن الربة ايزيس ، نجد

أن الجملة التالية تتعلق بالصقر حورس ذى العينين المكحلتين بالكحل ، والرّب تحوت الذى يأتى من السماء وقد استدعته ايزيس عندما لدغ حورس من عقرب ، وتنفيذا لأمر رع ، كان عليه أن يحمى الوريث بصيفه السحرية • وايزيس ، أم حورس ، هى الساحرة عن جدارة ، وحورس هو بطل الأسطورة التى يعتبر تحوت بمثابة ممثلها الأول ، وبصفته طبيبا ، فقد قام هذا الأخير بعلاج عين حورس التى أصابها ست بجروح ، انه هو أيضا المبعوث الذى أعاد العين الشمسية الى رع وهو أيضا الذى أكمل العين القمرية (٣١) •



تحوت اله القمر ممثلا على هيئة قرد ، وهو يرتبط ارتباطا وثيقا برمز العين ، سواء الخاص بحورس ، أو برع أو بالقمر •

وهذا التأويل تؤكد على ما يبدو إحدى الفقرات ببردية
سحرية ترجع إلى الدولة الحديثة :

« .. ان فمى لطاهر ، وكلمتى نافعة ، وكل ما أفعله
ممتاز ، وأنا نقى وطاهر جسديا فى هذا اليوم ، بسبب
الصقر . لقد حضرت من أجل أن أنقذ فلانا الذى ولدته
فلانة ، من كل غضب ، من ثائرة أى اله ، وأى الهة ، وكل
روح ذكر أو أنثى ، من كل شىء ضار وشؤم . ان فمى
قد فتح بمقص معدنى سماوى فتح به فم الأرياب ، وأذنيه
(قد فتحت) باصبع ذهبية ، فتحت بها آذان الأرياب ، وعينه
اليمنى قد كحلت بالكحل الأخضر ، وعينه اليسرى قد ملئت
بالدهنج . لقد جعلت الحياة تسرى فى جميع أعضائه وكل
جسمه الموجود فى خزانة أنوبيس ، والأعضاء جميعها كاملة ،
وكل جسمه سليم ، وقد حضرت إليه ، أنا تحوت ، لكى أقضى
على كل شىء ضار وشرير قد يهاجم فلانا الذى ولدته
فلانة » (٣٢) .

وهذه هى المرة الأولى ، التى يعمل فيها أحد النصوص
التى ترجع إلى عصر الرعامسة على توضيح نص من عصر
البطالة وليس العكس .

ففى هذه الفقرة ، يلاحظ أن تحوت ، معالج الصقر ،
قد جاء فى حالة طهر ونقاء ، مما يجعله على كفاءة لمكافحة
الشر . لقد أتى من أجل أن يعيد الحياة إلى الصقر الذى
يتماثل مع الشخص المريض .

وهذا النص ذو أهمية كبيرة . ان وجه الوثيقة بأكمله
يصف الحماية التى يقدمها تحوت (٣٣) . فنحن نطالع هنا
أكثر الوثائق الدينية - التى ترجع إلى الدولة الحديثة -
أهمية من ناحية التعهد عن تحوت . والنص برمته يصف

شعيرة للتطهير يقرم بها هذا الاله ضد المؤثرات الشيطانية ، وبصفة خاصة ضد الأموات الخطرين • وحتى يتسنى نشر هذه الوثيقة المتميزة كاملة فإن المقتطف الذى ذكر أنفا يعطى لمحة عن مضمونها •

أما المناظر التى تمثل بالمقصورة عملية تقديم القرابين ، فإن البعض منها يرتبط مباشرة أو بشكل غير مباشر مع العين واجت : هناك دهان يمكن أن يبطل مفعول العين الشريرة ، فالعدو هنا يجب أن يصبح أعمى (٣٤) • وقربان الخمر يشير الى فقرة مع برديات جوميلاك : عينا حورس قد دفنتا فى خزانة ، حيث تتولد منهما كرمة « لأن العنب هو منقلة عين حورس والخمر هو الدموع » (٣٥) •



الاله تحوت على هيئة الطائر ايبس ، يجسد الكتابة وهى احدى تجليات الكلمة الالهية • وبصفته هذه ، فهو يسيطر ، عن طريق السحر ، على كل شيء •

ويبدو أن استعمال هذه المساحيق أو الدهانات المتنوعة قد أقر به على أوسع مدى فى اطار السحر المتأخر • وبصفة عامة ، يتعلق الأمر باستحضار الهة ما بالاستعانة بوعاء

مملوء بسائل ما وبصبي صغير « لم يلامس النساء بعد » .
وعندئذ ، يطلب من الآلهة المبتهل اليها أن تنبئ عن وجودها
بالاجابة عن الأسئلة التي توجه اليها (٣٦) . أما اذا لم يكن
المراد هو سماعها فقط بل ورؤيتها أيضا ، ففي هذه الحال ،
يكون استعمال المساحيق أمرا ضروريا ، مثلما يبين هذا
النص الذي يرجع الى العصر اليوناني :

« سحر من اجل الرؤية المباشرة : اذا أردت أن تراه أنت
بنفسك ، خذ ذبابة وبعض مساحيق العيون المصرية ،
وامطعتها ، وادهن بها عينيك . وخذ ريشة من الطائر ايبس
يبلغ طولها أربع عشرة بوصة . » (٣٧) .

ولا شك ، أنه يتراءى من خلال استعمال ريشة ايبس
نوع من الايماء لتعوت .

ومن نفس المنطلق ، نجد أن مساحيق العيون قد
استعملت بكثرة ملحوظة من خلال الشعائر العملية بالبرديات
السحرية الديموطيقية ، وبصفة خاصة ، في البردية
السحرية الديموطيقية في لندن وليدن . ويبدو أن هذا
النص كان المصدر الأساسي لنص آخر كان قد أعد من أجل
استعمال الملك فقط ، ربما كان الملك الفارسي دارا ، ثم
أصبح دارجا بعد ذلك . إذن ، فعلى ما يبدو ، أن مصدره
الأساسي هو مصدر قديم نسبيا (٣٨) :

« للتنبؤ بالمستقبل أمام القمر : يجب أن تقوم به
باعتباره تنجيما بواسطة الدعاء فقط أو (بمصاحبة) صبي
صغير . واذا كنت أنت الذي سوف تتنبأ بالمستقبل فعليك
أن تدهن عينيك ببعض المساحيق الخضراء والمساحيق
السوداء . ويجب أن تكون في مكان مرتفع على سطح بيتك ،

ويجب أن تتحدث مع القمر عندما يملأ العين واجت (ايماءة الى أن الشمس والقمر يعتبران عيني الاله السماوى ، وغالبا ، يماثل القمر بعين حورس التى كانت قد جرحت بيده ست) فى اليوم الخامس عشر ، ويجب أن تكون طاهرا ثلاثة أيام قبلها » (٣٩) •

وفى اطار الشعائر العملية للتنجيم ، تستعمل أيضا مساحيق ودهانات العيون فى طقوس وعمليات أخرى • وفى النصوص الشهيرة المعنونة بشعائر ميشرا (٤٠) ، وفى الروايات السحرية اليونانية ، يذكر أنه لكى يتم استحضار الاله يقال فى الطقس العملى :

« اذا أردت أن ترى ذلك لشخص آخر ، خذ عصير العشب المسمى كنتريليس ، وادهن به عينى من تريد » مع شئ من زيت الزهر ، فسوف يرى ذلك بوضوح وسوف يذهلك • لم أجد فى العالم كله أقوى من هذه الوصفة • فاطلب من الاله ما تريده وسوف يمنحه لك (٤١) •

ولا شك أن الهدف من وراء ذلك هو أن يتم الاتصال بواحد من الآلهة • وحالما يتم الاتصال ، يمكن بدون شك أن يطلب من الاله ما يراد ، اضافة الى معرفة المستقبل ، فهذا على ما يبدو هو العمل الأساسى لهذه الشعيرة العملية بالبرديات السحرية الديموطيقية • وهذا ما توضحه طبيعة المقصورة • فالاتصال الذى يتم مع الاله كان يسمح بدون شك بالحصول على كشف للمستقبل (٤٢) •

ولكن يبدو أن الوقت لم يحن بعد من أجل أن تستخلص استنتاجات نهائية ، ما دامت وثائق فائقة الأهمية مثل نص برديات تورين لم تنشر بعد •

كيف يتم ابطال مفعول العين الشريرة ؟

فى بعض الأحوال ، يبدو أن ابطال مفعول العين الشريرة على شخص ما يتم كالاتى :

تضرب عين واجت وتؤمر بأن تقوم بالقبض على لص ما بعد سلسلة من المعالجات العملية .

ويذكر نص هذه الصيغة مفسرا بشكل أو بآخر :

« . . . » اقبض على اللص الذى سرق ، وكلما ضربت العين بالمطرقة ، فإن عين اللص سوف تضرب وتصبح متورمة وتدل عليه . وأثناء الضرب بالمطرقة قل : « . . » (٤٣) .

والآلهة التى استحضرت لا شك أنها سوف تضع يدها على الشخص غير القادر على المقاومة لاصابته بالعمى .
وهناك نمط دارج من أنماط السحر المصرى خاص باصابة الأعداء بالعمى .

ويمكن اضعاف تأثير « العين الشريرة » بواسطة شعيرة سحرية معينة يستعان فيها الى أقصى حد بقانون التماثل :
المثيل يحث صنوه .

وفى احدى حالات « السحر الأسود » يمكن توجيه « العين الشريرة » ، فان احدى البرديات السحرية بلندن وليدن تشرح لنا شرحا مفصلا الطريقة التى يتم بها تفريق زوج عن زوجته ، وزوجة عن زوجها حيث تستدعى « عين بلاد كوش (السودان) » من أجل أن توجه نحو فلان ابن فلانة « (٤٤) .

والصينغ المتعلقة « بالعين الشريرة » قد أقرت أيضا في السحر القبطي (٤٥) ، وهناك نص مسيحي يندد بالعادة المصرية التي كانت تتركز على غسل الأطفال في المياه العفنة وفي المياه المتبقية من العروض المسرحية ، من أجل طرد العين الشريرة ، فقد اعتقد أن عرق الأبطال الرياضيين له العديد من الفوائد الخاصة (٤٦) .

وبالرغم من التحفظ النسبي في النصوص الذي يرجع الى تقزز المصريين من وصف الأشياء والأحداث التي يعتبرونها شؤما بالنسبة لهم ، فان الاعتقاد في العين الشريرة هو أمر قائم فعلا في المعتقدات المصرية .

الفصل السادس الذين أصابهم غضب الآلهة

اعتاد المصريون القدماء أن يضعوا على عاتق التدخل
الخارجي لقوى معادية أى تقلقل أو اضطراب مهما كانت
طبيعته (فيزيائي، نفسى، اقتصادى، سياسى، الخ ..) .

وفى إطار النصوص السحرية ، نجد أن العديد من
الصيغ توجه جهرا وصراحة ضد هذه القوى التى لم يحدد
نوعها تحديدا دقيقا . فربما يكون الأمر متعلقا بأحد الموتى ،
أو بإحدى المتوفيات ، أو عدو ، أو عدوة ، أو روح ذكر (آخ)
أو روح أنثى ، أو اله ، أو الهة ، الخ .. ولكى نزداد
اقترابا من هذا الموضوع يجب الرجوع الى النصوص ،
الأكثر حداثة - فهى غالبا الأكثر توضيحا .

فأحد النصوص بمعبد اسنا ، والذي يرجع الى العصر
اليسونانى الرومانى ، وقام عالم المصريات الفرنسى
« سونيرو » (١) بدراسته ، يصف لنا المراسم التى تؤدى

خلال أحد الأعياد المهمة الخاصة بآله المدينة الرئيسى :-
 خنوم * وهناك عدد من الأفراد قد فرض عليهم الحظر من
 حضورها ، وهناك الحظر المؤقت المرتبط بعدم الطهارة
 الجسدية ، أما الحظر النهائى من حضور هذا الاحتفال فعلى
 النساء ، والآسيويين (أى الأفراد الوافدين من المناطق
 الواقعة شرق مضيق السويس) ، والأفراد الذين يرتدون
 ملابس صوفية ، والحرفيين ، ومن هم فى حالة حداد ، ومن
 يرزحون تحت مؤثرات شؤم « باو » خطيرة .

فالى من تعزى هذه المؤثرات ؟

ان عبارة « باو » هى عبارة مركبة (٢) ومعقدة ، أما
 عبارة « حمت سا » ، فقد ذكر « سونيرو » ترجمتها (٣) التى
 اقترحها « قاموس برلين » (٤) وهى : « حيل الساحر » ،
 ولكنها قد تفهم وتترجم بأنها « مفعول سائل سحرى » .

وعموما ، فهؤلاء الأشخاص يعتبرون بشكل ما
 « ممسوسون » ، حيث ان المصريين كانوا يعتبرون أن جميع
 الشرور تقريبا هى من فعل جوهر شؤم * ولكن ، كيف
 عساهم يميزون هؤلاء الأفراد ؟ وما الذى يحدد نوعيتهم ؟
 وما الذى يجعلهم ممنوعين من المساهمة فى المراسم التى
 تقام بالمعبد ؟

للإجابة على تلك الأسئلة ، قام « سونيرو » بالرجوع الى
 النصوص الاغريقية ، وبصفة خاصة الى نص (المرض
 الالهى » أى الى الصرع ، الذى يعتبر تجليا لتدخل أحد
 الشياطين أو أحد السحرة * ويقدم كيمونت وصفا لهذا
 المرض يكاد يكون مبهرا :

« ان الشياطين الضارة ، التى تملأ الهواء ، والارض ، والجحيم ، يهددون دائما البشر الذين يعانون من الخوف من هجماتهم ، وينهالون عليهم بالشرور والاضرار بل وينزلون بهم موتا عنيفا . وبصفة خاصة فان الظواهر المرضية ، التى تتميز بها الامراض العصبية والعقلية ، ينظر اليها على أنها من فعل أرواح ضارة تدخل فى جسم المريض وتفقده اتزانه وصوابه . وهؤلاء الدخلاء يستحوذون على روح المريض ويسيطرون عليها ، ينتحلون شخصيته ، وحينئذ يصبح ضحيتهم ، مثلهم ، هائما فى كل مكان ، انهم يسببون القلقة فى عقله ويصيبونه بالجنون ، واذا حدث أحيانا ، بفضل ذكائهم الخارق ، أن تمكنوا من منحه ملكة النبوة ، فان هذا المس يتجلى غالبا فى شكل عبارات غير مترابطة ومفاجئة ، انهم هم أيضا الذين يسببون لمن « يأخذونهم » ، نوبات من الجنون أو الصرع . ويطلق على هؤلاء المرضى العصبيين اسم خاص اذا تكررت نوبات هوسهم وفقا لمراحل كوكب معين . وأحيانا ، يتصور المرضى العقلليون أنهم حيوانات ، ويعتقدون أنهم كلاب ، فيتخذون مظهرها ، ويهيمنون مثل الكلاب بحثا عن الغذاء ، ويجوبون مناطق المدن بين المقابر . ان هؤلاء المأخوذين كانوا يبحثون عن الأماكن التى ترتادها الشياطين » (٥) .

وعلىنا أن نعلم أن المعابد فى ذلك العصر كانت أماكن لماوى المجرمين وأيضا للكثير من الفقراء (٦) ، فقد كانت تقوم أيضا ، بشكل ما ، بالدور الاجتماعى الذى تقوم به المستشفيات المليئة بالعجزة وذوى العاهات ومستشفيات الأمراض العقلية » (٧) .

اذن ، فبسبب اصابتهم بمرض له سمة خاصة فان هؤلاء المرضى قد حظروا عليهم المساهمة فى أعياد خنوم فى اليوم التاسع عشر من شهر يؤونة - وبسبب أهميتها ، كانت هذه الأعياد تحاط بعوامل حظر خاصة ربما لم تكن سائدة بالنسبة لبقية الأعياد والاحتفالات بمعبد اسنا .

وعموما ، فان هذا موضوع خاص يرتبط بالديانة المتأخرة التى لم تكن تطبق أليا فى العصور الأكثر قدما .

« وربما نتساءل عما اذا كانت الطقوس الديونيسية المعربة المتهتكة التى تعتبر فى حد ذاتها غريبة عن التقاليد الدينية والكهنوتية بمصر القديمة ، لم تؤثر على شعائر السيرايوم القديم بمنف . ولقد عرف هذا اليوم الذى حدث فيه اختراق لنمط الحياة فى حرم هذا المعبد بفئة من المتعصبين المتعدين من الشعب المقدونى أو المصرى ، من الذين كانوا يقولون عن أنفسهم « انهم ممسوسون (كاتوشى) من جانب الاله سيرايبس ويعيشون بالفعل حياة الممتكفين ، بارادتهم غالبا . ومن الملاحظ أن عبارة كاتوشى Katochoi التى وصف بها هؤلاء الأفراد ، هى التى تعبر فى اللغة الاغريقية الدارجة عن المس أو الاستحواذ الذى ذكرنا أنفا بعض أعراضه . ولم يكن هؤلاء الممسوسون ممن تتنابهم بالضرورة نوبات الارتعاد والتشنج ، ولكنهم كانوا جماعة لها صفات خاصة نستطيع أن نعرفها من مراسلات واحد منهم ، وهو المضطهد المطالب الأبدى بطليموس بن جلاسياس ، وهو من خلال تاريخ مشاكله مع كبار موظفى الكهنوت بالمعبد ، يبين تفصيلا عن فكر أحد الصوفيين المهترئين عقليا ، فهو عينة واضحة للصعاليك

المتدينين الذين لا تخلو منهم الأماكن المقدسة بالشرق ،
والذين كانوا يتأرجحون بين الاضطهاد والاحتضان من جانب
كهنة هذه الأماكن » (٨) .

أميرة باختان

لا شك أن أكثر النصوص التي وصلت إلينا أهمية فيما
يتعلق بموضوع المس والاستحواذ في نطاق مصر القديمة
هو الخاص باللوحة رقم ٢٨٤ ج بمتحف اللوفر ، التي
تعرف باسم 'لوحة « بنترش » أو لوحة « باختان » . عثر على
هذه اللوحة بالكرك . ومنقوش عليها هذا النص الكهنوتي
الذي يمكن إرجاعه تقريبا إلى القرن الرابع ق م (٩) ، ولكن
علماء المصريات الذين يركزون على المعايير الأسلوبية قبل كل
شيء ، يعتبرون أن هذا النص يرجع إلى أوائل عصر الانتقال
الثالث (الأسرة الواحدة والعشرين أو الثانية والعشرين) .

ويتضمن النص خلطا بين أحداث وتقاليد وعصور
متباينة . وحتى البروتوكول الملكي الذي أريد به أن يكون
بروتوكول رمسيس الثاني ، فهو أيضا غير دقيق .

ومن النص نعلم أن الملك قد سافر إلى المنطقة الواقعة
بين أعالي الفرات ونهر العاصي لكي يستقبل اتاوات وفود
الملوك الذين خضعوا له . وضمنهم ، جاء ملك باختان الذي
قدم ابنته الكبرى لزوجته للفرعون وفقا لأسلوب دارج خلال
الدولة الحديثة . وقبل الفرعون .

وليس من الممكن تماما تحديد مكان باختان . وربما
كانت هي باكتريان ، ولا شك أن ذلك كان سيثلج صدور

المصريين فهم سيرون بذلك أن قوة ملكهم تتعادل مع قوة دارا الأول ، وبالتالي تخفف المهانة التي لحقت بهم من جراء الاحتلال الفارسي .

وينتقل النص الى الإشارة بأن أحد مبعوثي باختان قد جاء طالبا مساعدة أحد علماء مصر ؛ من أجل العمل على شفاء صغرى بنات ملكه . فقد كانت في أشد حالات المرض . وسافر العالم المصري ، وبوصوله الى هناك ، قام بتشخيص مرضها : أن الأميرة قد أصابها من من إحدى الأرواح « خرى آخ » الشديدة السطوة ، وبذا فهو لا يستطيع أن يسيطر عليها بمفرده . وهنا طلب ملك باختان أن يرسل اليه أحد الآلهة يكون قادرا على شفاء المريضة . فاستعان الفرعون بالاله الكبير « خونسو - العظيم - الرافة » ، الذي قام ، بواسطة أحد أساليب الوحي ، باختيار الاله « خونسو - الذى - يحدد - المصير - و - يطرد - الأرواح - الهائمة » . وبالتدخل من جانب الفرعون ، قام الاله الطيبى « خونسو - العظيم - الرافة » بتوصيل قوته السحرية ، الى « خونسو - الذى - يحدد - المصير » (١٠) . ثم بعد ذلك ، وصل الاله « خونسو - الذى يحدد - المصير - الاله - العظيم - الذى - يطرد - الأرواح - الهائمة » الى مكان أميرة باختان الشابة . وفى نهاية هذه الرحلة الطويلة ، شفيت المريضة بسرعة واندحرت الروح المستولية عليها وتراجعت بكل أدب ، على ما يبدو .

وها هى قفزة جديدة تحدث فى اطار القصة . فلقد أراد ملك باختان أن يحتفظ لنفسه بذلك الاله الذى يملك هذه المقدرة الفائقة وبعد مرور عدة سنوات ، أفهمه

الاله خلال أحد أحلامه بأنه يجب أن يرجع الى طيبة • وحالما
رجع الى طيبة ، توجه « خونسو الذى - يحدد - المصير » الى
معبد الاله العظيم « خونسو - العظيم - الرأفة » وقدم له
الهدايا المقدمة من الملك باختان •

وفى هذه القصة تتراءى ملامح التنافس بين كهنة
« خونسو الذى يحدد المصير » وبين كهنة « الاله العظيم
الفائق الرأفة » •

وفى واقع الأمر ، وبكل بساطة فان الأمر يتعلق باله
أعلى يوكل بمهمته الى اله أدنى (١١) • ان « خونسو الذى
يحدد المصير » يتمتع بمعبدته الخاص به ، وبكهنته ، وقد
أقر به للمرة الأولى فى الأسرة العشرين (١٢) •

ويراعى أن يؤخذ فى الاعتبار عنصران مهمان : الوصف
الالهى المعبر عنه فى اطار اللغة العامية ، والتعدد فى منطقة
طيبة لأماكن ممارسة شعائر الآلهة الكبرى ، حيث يتميز كل
اله بصفة مميزة • فان تلك ظاهرة عامة أصبحت شائعة
بالمنطقة فى الأسرة التاسعة عشرة والأسرة العشرين •

« سوف يضم طواعية القادم الجديد الى أعداد الآلهة
المقربين اللينى الجانب الذين يتوجه اليهم عامة الشعب من
أجل البحث عن النصائح ، والمساعدة والمواساة ، عندما
أصبح الآلهة الكبار التقليديون ، المرثيون وغير المرثيين فى
معابدهم الفاخرة فى العصر المتأخر أكثر تباعدا » (١٣) •

وعندما يعتبر القادم الجديد كمرؤوس للاله الرئيسى
« خونسو - الفائق - الرأفة » ، يطلق عليه بكل بساطة اسم
« الذى - يحدد - المصير » ولكن عندما يراد إبراز شخصيته

الأصلية ، كما هي الحال فى هذا النص ، تضاف عبارة « فى طيبة » (١٤) .

ويعتدل جدا أن هذه اللوحة قد اكتشفت فى أطلال معبد خونسو - الذى - يحدد المصير - ومن خلال النصوص البطلمية ، نجد أنه بخلاف ألقاب : الاله - العظيم - الذى - يطرد - الشياطين ، التى تسمح بتأريخ اللوحة ، توجد أيضا عبارة : الذى - ينقذ - من العالم - الآخر ، التى يجب أن تفهم بمعنى : الذى - يحمى - من - الموت ، إذن ، فإن دوره الشافى قد تحدد تماما من النصوص البطلمية (١٥) ، ومن مضمون ملكى . وكل ذلك يبدو متوافقا مع لوحة بنتريش . ومع ذلك ، يبقى تحديد طبيعة المس الذى أصابها ، فانكيان الذى استحوذ عليها يدعى آخ ، أى الروح . وتترأى هذه الروح المشوشة أيضا فى إحدى الفقرات من نص « حكم أنى » الذى قام عالم المصريات الفرنسى « بوزنير » (١٦) بدراسته ، وترجمه عالم المصريات « بوجوتس » (١٧) باختلاف بسيط عن بردية تورينو (١٨) ، التى تتوافق فى كثير من الموضوعات المشتركة مع بردية أنى (١٩) .

ان الفقرة التى ذكرها بوجوتس تبدو ذات أهمية ، ولكنها تزداد أهمية عندما تدرج فى إطارها الكلى (٢٠) . فبعد الابتهاال الى تحوت (٢١) ، يوجه الساحر كلامه الى الكائن الضار بهذه العبارات :

« ... أنت أيها الميت ، أيتها الميتة ، لا تحضر لمجابهة فلان الذى ولدته فلانة باعتبارك هواء معاكسا (٢٢) ، حارا ، يكأيتك ، باعتبارك نارا حامية تخرج من فم الحية ، باعتبارك لهيبا يخرج من فم باستت ، باعتبارك النار

نفرت التى تنبعت منى فم سغمت ٣ • لن تأتى لمجا بهته ،
ولن يكون لك نفوذ عليه حتى طلوع الفجر ، وحتى يشرق
شوا • وحتى يقدم تحوت أو المريض الذى يماثله تقريره الى
رع • لن ينزل عليه أى شىء ضار لكى يستقر ٤ فى جسد
فلان الذى ولدته فلانة • ان سوبد ، رب الشرق ، سوف
يبلق نفثاته فوق عشك ، سيحطم بيضتك ، لا تختبىء فى كل
جسم فلان الذى انجبته فلانة ، انظر ٥ ، لقد أتم تحوله
الى حورس ، الذى يرأس ليتوبوليس • امتنع عن ٦ التهام
عظام ابنتى وابتلاع لحم فلان الذى ولدته فلانة ، فيا كافة
الأمراض التى نزلت « بفلان » الذى ولدته فلانة ، لن تبقى
فى جسده ٧ ، لن تكونى الآمرة الناهية بداخله ، لا تجعلى
ملكك بداخله والا فسوف أفصح عن طبيعتك وشكلك وأنت
تقولين ٨ : « اننى قد ركبت فوق قرن القمر ، عندما يثور
هائى أتشبه به وعندما يهدأ أتركه » •

ان بوجوتس قد فهم هذه الفقرة الغريبة الشأن بشكل
مناير :

« اننى أشمر بارتياح تام وأنا فوق قرن القمر •
وعندما يصبح هائجا أستطيع أن أسيطر عليه تماما ،
وعندما يهدأ ، أتركه » •

حقيقة ، ان التفسير يبدو دقيقا للغاية • فربما تكون
المظاهر المتغايرة للقمر لها تأثير ما على حالة المريض وتمثل
فترات هياج وفترات هدوء • والضمير (هو) قد يعنى أيضا
المريض خلال أو بعد الأزمة أو القمر باعتباره اسما مذكرا
فى اللغة المصرية القديمة والذى قد يقارن بشور (٢٣) •
وهذا يوافق رأى بوجوتس فى تفسيره •

ولعلنا نتذكر الفقرة التى قدمها كومونت قبل ذلك : « ٠٠٠ هؤلاء المرضى العصبيون يطلق عليهم عبارة شيخوخة عندما يطبق عليهم المرض ، ويبدو أن هذيانهم أو أزماتهم تتكرر وفقا لتكرر مراحل اكتمال القمر ٠٠٠ » . ويتم مطابقة المريض بمختلف الآلهة وفقا لما تنص عليه قاعدة « النقل » الدارجة فى نطاق السحر المصرى ، والكيان الضار الوحيد الذى حدد بكل وضوح ، هو الميت أو الميتة .

ثم ، ها نحن نصل الى الفقرة التى قارنها بورجوتس مع الفقرة المنضمة « بحكم أنى » :

« ٠٠٠ انك تدخل الى السماء ٩ (و) تأكل النجوم القائمة بها ، وتجلس فوق الأرض وتقوم بتدمير لقاح البشر الموجود بها ، وتقوم بهجوم فى ١٠ الصحراء وتقتضى على كافة القطعان بها . وتوضع على ضفة البحر فتقتضى على كافة الأسماك بداخله . ثم بعد ذلك تقدم ١١ لنيران رع حور أختى التى تلتهم ألف رأس غنم كل يوم . وإذا حضرت لمهاجمته من أجل السهر خلال الليل ١٢ والقضاء ظهرا ، (عندئذ) ستوف يبحث عنك وعن المقبرة التى تقيم بها » .

اذن ، فان الجواهر المشنوم قد حدد بكل وضوح باعتباره نوعا من الأشباح يتخلل جسد الانسان . ويمزى اليه العديد من الأضرار : تدمير النجوم ، واللقاح ، وقطعان الصحارى وأسماك البحر . ولكنه يهزم ، اذ تدمره نيران رع ويطارد حتى مقبرته .

ومن خلال النص الموجود في حكم آنى ، نجد أن الأمر يتعلق بالآخ كما هي الحال في لوحة بنترش ، وهذا الآخ هو شبح ما يعزى إليه عدد من الأضرار تتشابه مع تلك التي جاء ذكرها في بردية تورينو (٢٤) ، دون أن يتعلق الأمر بأى مس أو استحواذ .

وما هو النص الذى ذكره العالم الفرنسى بوزنير وفقا لبردية بولاق (٢٥) والنص الموازى ببردية جيميه :

« فلتهدىء الروح الآخ ، افعل ما تحبه ،
وامتنع عما يضايقها ،
ولتحفظ من أضرارها العديدة ،
فإن كل خراب يأتى من جانبها .
حيوان قد غادر الحقل ؟
إنها هي من فعل ذلك .
خسائر فى أجواء الحقل ؟
إنها الروح الآخ ، كما يقال أيضا .
ولكن عندما تثير الاضطراب فى بيته ،
تبتعد القلوب تماما عن الابتهاال اليها » .

يقول بوزجوتس : فى هذا النص يتعلق الأمر بشبح عائلى مزعج ، قد تصاب شئون البيت بالاضطراب والقلقلة الفعلية لو أنه دس أنفه بها (٢٦) . ولكن تفسير بوزنير يبدو مختلفا تماما : « عاصفة بالبيت ؟ قلوب تتفرق (تعبط) ؟ كل ذلك من فعله هو » . ويلاحظ أن بوزنير يركز على

الرواية الموجودة في برديات جيمييه ، في حين أن بوجوتس يتبع النص في برديات بولاق ، ومضمون النص يبين بوضوح عن وسط ريفي .

”

ومن ترجمة بوزنير نفهم أن الأمر يتعلق ببعض الاضطرابات العائلية ، التي تبدو من مسئولية الزوج ، فلا مكان هنا للجحان ، ويرى بوزنير أن ذلك يرجع الى المصدر المزدوج- ، الطبيعى وما وراء الطبيعى ، للمشاحنات العائلية . فلو أننا طبقنا ترجمة بوزنير ، أى الطبيعية ، فان الأمر سوف يتعلق بنوع من المس . ان مجموع هذه الأحداث تجعل الأفعال التي عزيت الى الروح (الأخ) تتشابه للغاية مع تلك التي تعزى الى « المفاريت » في مصر الحديثة ، ويقدم بوزنير العديد من النصوص في هذا الصدد (٢٧) .

الموتى الخطرون

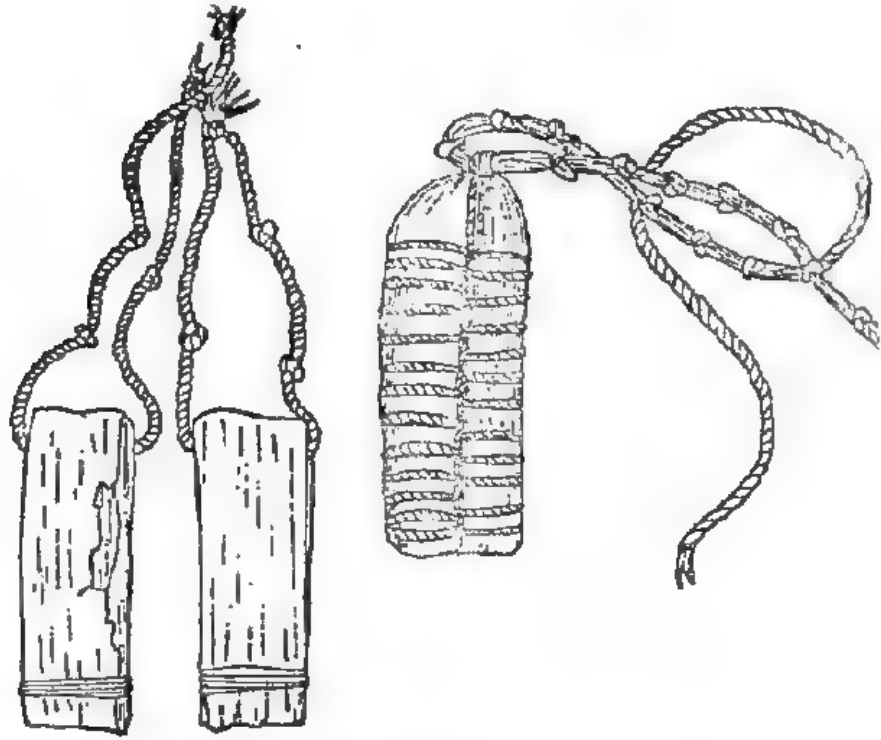
تزخر النصوص الطبية أو السحرية بتموينات عديدة ضد الموتى الخطرين ، ولكن حالة المس والاستحواذ التي تلقى على عاتق هؤلاء الموتى ، هي التي تهمنا هنا بشكل مباشر .

وهناك صيغة دونت فوق شريط رفيص من البردى ، تلف وتعلق مع عقد تعمل على « اتقاء » الشر وتلبس حول عنق الشخص الذى يريد أن يعتمى .

« جسد « فلان » ابن « فلانة » يرتجف ،

ان سمكة رع قد هوجمت

فلمتشعل النيران فى مقبرة الذى ينتشر بداخلها
 فلمتشعل النيران فى وجه (البا) الخاصة بك !
 اذا لم تسحب سمومك منه ، فسوف أبعدك عن الموتى
 السعداء (آخو) « (٢٨) »

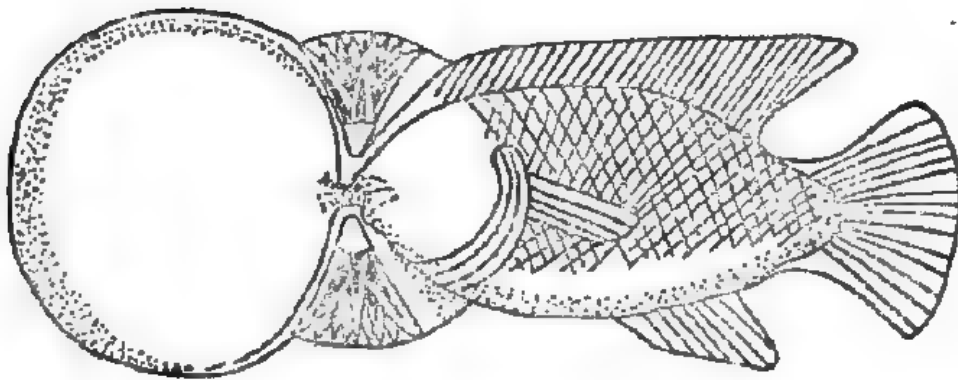


نميمة مكونة من شريط من الجردى المدون عليه كتابات ، وقد طويت وعلقت فى عقد
 يتضمن بعض العقد

وهذا النص من الممكن فهمه بكل سهولة ، ولنبدأ بهذه
 الجملة : « ان جسد فلان الذى ولدته فلانة يرتجف » ،
 والارتجاف يفسر على أنه علامة على المس والاستحواذ •
 ويأتى « النقل » على الفور : يقارن الاضطراب الذى يعانى
 منه المريض بحدث ميثولوجى ، وهو ، فى هذه الحالة مهاجمة
 أسماك رع • ويتعلق الأمر بالتحديد ، بالسمة « اين »
 والسمة « آيجو » اللتين يفترض أنهما ترافقان المركب

الشمسى وتحميائها من هجمات الثعبان الرهيب أبوييس الذى كان يهدد بابتلاع المركب الالهية • وبعملية النقل هذه ، يعمل الساحر بكل حذق على جعل الآلهة تنحاز الى جانبه هو ، فمثلا انتصر رع على أبوييس بمعاونة هذه الأسماك الحارسة ، فمن المفترض أن المريض سوف ينتصر على المعتدى المتسبب فى مرضه • وبقية النص تبين لنا أن الأمر يتعلق بأحد الأموات الخطرين • ويطلق تهديدا بتدمير المكان الذى يأويه بالاضافة الى تدمير كفاءته الحيوية •

وليست هذه هى الحالة الوحيدة التى يساعد السمك فيها على ابعاد أحد الموتى الخطرين • فقد استعمل ذلك بالفعل (٢٩) فى اطار النصوص السحرية وكذلك فى النصوص الطبية •



ملعة على هيئة سمكة البلطى (المعروفة باسم اين فى مصر القديمة) كانت تستخدم لوضع مواد الزينة ، ولحماية الحى والميت والاله فى مركبه •

فمثلا في أحد النصوص السحرية ، نجد أن الطقوس
العملية به يبين لنا كيف يتم ابعاد الموتى الخطيرين ، بتعليق
تميمة على شكل سمكة حول عنق الطفل .

وفي أحد النصوص الطبية نطالع النصائح التالية :
يتم طهى « سمكة » أبيض « وقد ملئ فمها بالبخور ثم تؤكل
قبل النوم . وبذا تبعد الأشباح .

أما التهديد بتدمير مقبرة أحد الأموات الخطيرين ، فهو
أيضا من الأمور التي أقرت تماما مثل تدمير مقبرة أى
مجرم (٣٠) .

وهناك أيضا التهديد بالحرمان من المقبرة تماما :

« ولكن لن يكون هناك قبر مطلقا لمن تمرد على
الفرعون ، فسوف تلقى جثته فى الماء » (٣١) .

وقد يتعلق الأمر بتدمير مقبرة موجودة فعلا لأحد
المجرمين :

« سوف يقتل ابنه وابنته فوق الأرض وسوف تدمر
مقبرته فى الجبانة » (٣٢) .

ولم يكن ذلك كافيا من أجل تدمير الروح الخاطرة ،
فالضرورة تحتم أيضا تدمير « البيا » الخاصة بها . وضمن
التهديدات المتباينة ضد البيا ، وهى تجسيد للعناصر الحيوية
لل فرد ، لنذكر هذه الفقرة المقتطفة من بردية سحرية (٣٣) :

« أنت أيها الميت ، أو الميتة ، فلتنعدم . لقد انعدمت .
لن يكون لك أى نفوذ على أى عضو من جسم فلان الذى ولدته
فلانة . . . أنت تدفع فى هذا المجزر ، حيث تقطع البيا

الخاصة بك ، ويدمر جسدك • لن تظهر متألقا (خع) . لن تدخل (لن تنشر ؟) لقاحك في جسد « فلان » الذى ولدته فلانة « (٢٤) •



البا : طائر ذو رأس آدمى يرمز إلى « روح »
المتوفى عندما تغادر المقبرة وتختلط بالأحياء •

وينتهى النص بتهديد اضافى فى حالة رفض الميت
الخطر سحب « لقاحه » ، أى : « متوت » •

وما هو أمر آخر قيد أقر تماما فى السحر المصرى :
« كان الشيطان يسكن غالبا مع أو فى داخل
الانسان المريض ، ولكن فى بعض الأحيان كان يكتفى بحقنه
بتوع من السم ، كلقاحه ، أو بوله ، أو ما يماثل ذلك » (٣٥) •

ويمكن توضيح ذلك بذكر الفقرة التالية :

« لقد عملت على ألا يكون للقاح / السم (متوت) أى
تأثير فى أعضائه ، انه لم يخنق بأى ميت ، أو بأى ميتة ،
ان شبح كل (أخو) لم يسكنه » (٣) •

اذن ، فها هي حالة من المس والاستحواذ ، وهنا ، نجد
 أن الشيخ المستحوذ لم يستقر مباشرة بداخل الشخص :
 ولكنه تجل بداخله بواسطة «لقاحه» الذي أدخله فيه ، وهذا
 التهديد الصريح ، يعتبر بشكل ما خاتمة الصيغة السحرية :
 إذا لم يقم الميت الخطر بسحب لقاحه من هذا الشخص ، فلن
 يحتسب مطلقا مع الأموات (الكلمة المستعملة هي «آخ») .
 ووفقا لرأى عالم المصريات جاردنر ، تنطبق العبارة
 بالأحرى على الموتى الرفيعي المقام (٣٧) .

وعموما ، هناك سمات عديدة مشتركة بين المردة
 المسمين «بالعفاريت» في مصر الحديثة وبين «الآخو» (٣٨) .
 فهم مثلهم قادرون على الاستحواذ على الانسان . ففى إحدى
 الحكايات التى يقصها بوزنير ، نجد « الشيخ » المحلى يتصل
 بالعفريت الذى يصبح بعد ذلك طبيعيا . ولا شك أن هذه
 الوسيلة تذكرنا بقصة بنتريس (٣٩) .

فمن كانوا هؤلاء الموتى الخطرون ؟

ما زالت هناك صعوبة شديدة حتى الآن فى تحديد
 نوعيتهم . فمن المؤكد أنه كان هناك نوع من الارتياب فيمن
 كانوا يعرفون « بأشباه ست » ، هؤلاء الذين يتسمون
 بسمات جسدية مميزة (شعر أحمر ، أو ربما أشعث
 فائق (٤٠)) وأسلوب حياة غير دارج (لا يتزوجون) أو
 ببعض العيوب (السكر) . كانوا يعتبرون أشخاصا
 هامشين . كما أن أحلامهم تفسر بشكل مختلف عن المعتاد .
 وكانت « المرأة الحمراء » (أى ذات الشعر الأحمر) تخصص
 من أجلها صيغ حماية خاصة ، من المؤكد من أجل حماية

طفلها من ست . والبعض منهم كانوا بعد موتهم يتركسون
كطعام سائغ تنهشه الطيور الجارحة ، مثلهم مثل من يحكم
عليهم ألا يدفنوا داخل مقبرة . والبعض الآخر ، قد
يقتلون بأسلوب عنيف أو يفرقون فى المياه ، ويمكن أن
يعتبروا كأشخاص خطرين أيضا .

ومع ذلك ، فلا يبدو أن أتباع « ست » قد عوملوا
معاملة سيئة بصفة خاصة إبان العصور القديمة . فى تلك
العصور كان ست ما يزال الها ، خطرا حقا ورسولا للموت ،
ولكنه كان أيضا رب العديد من المدن الكبرى ، وسيدا رئيسيا
فى التدرجات الوظيفية والمساعد للشمس فى صراعها ضد
أبوبيس . ومع ذلك ، فمن الصعب التأكيد أن المصريين لم
يكونوا يشعرون بمشاعر الكراهية نحو الأشخاص القليلين
ذوى الشعر الأحمر ؛ حيث إن اللون الأحمر كان يعتبر عن
جدارة لونا مشئوما (٤١) . إن « شيطنة ست » هى أمر
متأخر نسبيا ، ولقد أصبحت فعلية خلال عصر الانتقال
الثالث والعصر المتأخر ، حيث كان الأفراد ذوى الشعر
الأحمر يقتلون « أمام مقبرة أوزيريس » (٤٢) .

ولقد أطلق على هؤلاء الموتى الخطرين اسم
بيا أويشئاتوس فى العصر الاغريقى . وفى المعتقدات
المصرية القديمة ، كان الانسان الذى يموت مقتولا يصبح
« عفريتا » وتسكن روحه المكان الذى قتل فيه ، وربما يكون
هؤلاء الموتى الخطرون أيضا مجرد أموات قد دفنوا فى
مقابرهم بشكل طبيعى معتاد ؛ حيث توجد فى النصوص
تهديدات يهدم مقبرة الشيخ ، وقد يتعلق الأمر كذلك
بأشخاص « ملعونين » ، ولكن ، وفقا لما تبينه « رسائل الى

الموتى « (٤٣) ، فان كل من قاموا ، وهم على قيد الحياة ،
بالاساءة للمريض أثناء علاجه يعتبرون خطيرين ، فالموت
ليس سوى مسألة مسافة بينهم وبين الأحياء . فالضرورة
تستلزم اذن التوقى من خطر هؤلاء الموتى .



ثم ست بدور ينسم بالغموض ، فهو فى ان
واحد حارس للمركب السماوى والقتل
لاوزيريس ، وانتهى به الامر باعتباره
حيطانا فى العصر المتأخر .

ان النصوص السحرية والطبية متخمة بالصيغ الخاصة
بحماية الأحياء ، سواء كانوا بالغين أو أطفالا ، وهى صيغ
تقترن أحيانا بصنع بعض التماثيم أو الدهانات . وكانت
بعض الأمراض التى لم يكن يوجد لها تفسير تعزى الى هؤلاء
الموتى الخطيرين .

وأحيانا تحدد الصيغ الرغبة فى عدم رجوع الموتى
الخطيرين الى العالم الدنيوى . ومن أجل تحقيق هذا الغرض
كان يتم دفن أشكال سحرية فى أطراف الجبانات .

وبالرغم من ذلك ، فإن الجبانات كانت تعتبر «مسكونة»
 فى بعض أيام العام ، وكان من المحتمل أن يقابل المرء وهو
 فى طريقه واحدا من هؤلاء الأشباح . وفى الليل ، وهم
 وقت يتسم بالخطورة بوجه خاص ، كانت تتلى بعض الصيغ
 المقترنة ببعض الشعائر التى تمنع الموتى من التردد على
 البيوت . وكانت مساند الرأس فوق الأسرة تغطى برسومات
 وصيغ واقية تهدف الى ابعاد الأشباح المزعجة . وكانت
 الأبواب والنوافذ تدهن بدهان معين من أجل منع الأرواح
 الشريرة من الدخول ، ولا شك أن أبواب المنازل كانت تطل
 باللون الأحمر بفرض ابعاد المخلوقات الضارة والشؤم .

ولكن ، هؤلاء الموتى ، الذين يستحيل اقتناصهم ، قد
 يتجلون أثناء الليل فى هيئة « رياح معاكسة » مثلما هو
 الحال فى مصر الحديثة ، حيث يتجلى الأشخاص الذين ماتوا
 مقتولين أحيانا فى هيئة عاصفة هوائية بجوار مجرى مائى
 أو بئر حتى يصاب الإنسان الحى الموجود فى هذا المكان
 بالدوار ، فيقع فى الماء ويموت غرقا . وبما أنه يستحيل
 الإمساك بهم ، فهم يستطيعون اختراق كافة فتحات الجسم .
 وكان الساحر يستطيع طردهم بواسطة الإفرازات
 الجسدية (٤٤) .

وإذا تم المس بمعيت خطر ، فإنه يحتل مكانا مهما ضمن
 أنواع المس . وبعض النصوص الطبية ذات الأهمية الخاصة

تذكر أنواعا عديدة من المس بعضها بدون شك تلك التي تتعلق بأموات خطرين .

ففى « بردية برلين الطبية » (٤٥) يشار الى دهان ما يعمل على شفاء « انسان يسيطر عليه شبح أحد الأموات » (٤٦) أو (٤٧) « دهان من أجل ابعاد اله ، أو شبح لرجل ميت أو امرأة ميتة » (٤٨) .

وفى بردية هيرسيت الطبية نطالع هذه الصيغة المستفيضة :

« صيغة الزيت محت من أجل علاج كل شيء . ثناء عليك ، أنت يا عين حورس ، يارننوت القائمة فوق الآله حج حتب ، قد أضفى عليها رع تألقه (خمر) أمام التاسوع . وعندما خرجت ايزيس فقد هتف لها أمام جب . فلننقذه من شبح أحد الأموات ، أو احدى المتوفيات .

اننى أنا تحوت ، طبيب عين حورس ، الذى حارب (من أجل) أبيه أوزيريس بحضور نيت ربة الحياة ، وتابعاتها . منذ الآن ، قد أنقذناه » (٥٠) .

وفى هذا المجال يستعان أيضا بالتبخير كما جاء ببردية برلين الطبية (٥١) :

« تبخير من أجل ابعاد ميت ما ، أو ميتة ما » . وتسرد الصيغة (٥٢) . ونلاحظ أنه فى الحالة الأولى ، كان الأمر يتعلق أيضا بطرد أحد الأرباب ، والعديد من الوصفات قد أعدت من أجل طرد الحكاو ، وهى عبارة تترجم غالبا بمعنى

« السحر » (٥٣) الكامن « بداخل الأحشاء » (٥٤) . ولندتفت بصفة خاصة الى تلك الوصفة ببردية ايبرس (٥٥) التى تبين لنا كيفية « طرد أحد الأموات من أحشاء رجل ما » (٥٦) .

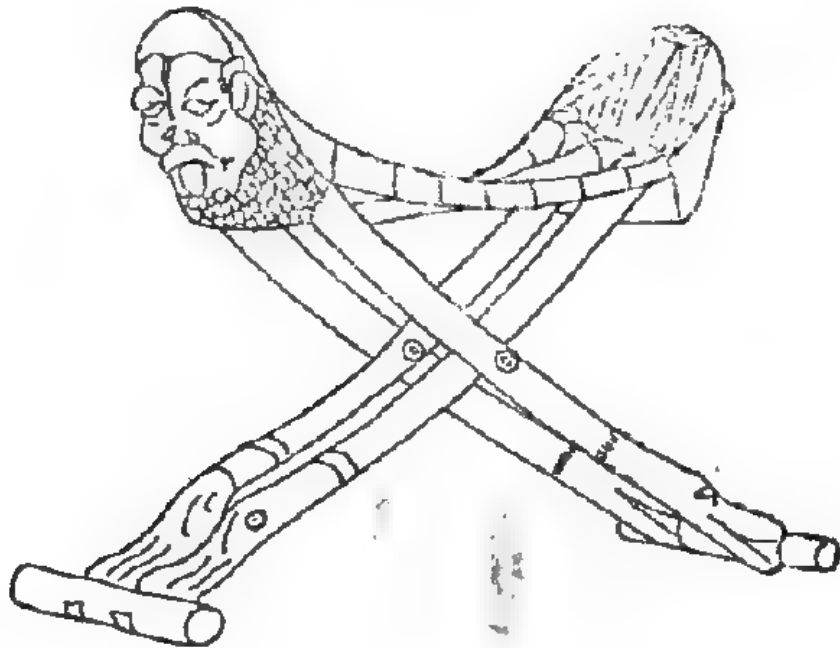
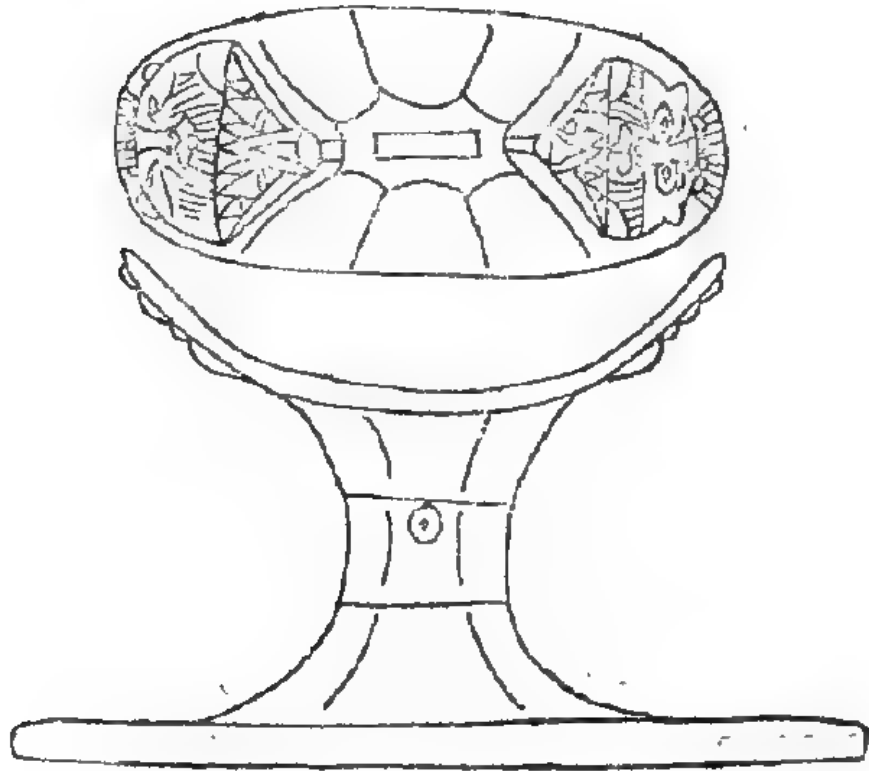
وأحيانا تكتب الصيغة السحرية بصفة خاصة من أجل منع اقتراب أحد الأموات من شخص ما (٥٧) . وفكرة « المس » هذه من جانب كيان مؤذ توجد ضمن الكثير من النصوص السحرية .

ولكن الأموات ليسوا وحدهم هم المعنيين . فهناك ايضا ، ضمن العديد غيرهم ، الأرباب . ويجب العمل على الحماية من تأثيرهم الضار ، فبعض الأرباب والربات قد ذكروا غالبا ضمن قوائم الخطرين بالصيغ السحرية .

فقى احدى الصيغ من أجل القضاء على ألم ما ، أو التهاب ما (أوخدو) (٥٨) ، نطالع ما يلى فى أثر تهديد موجه ضد الآلهة :

« . . ثم أطأ بقدمى بوزيريس ، وسأحطم منسوس !
سأسافر الى السماء وأرى ماذا يفعل هناك . ولن أقدم أى قربان لأبيدوس ، حتى يطرد تأثير اله ما ، وتأثير ربة ما ، وتأثير ألم ذكر ، وتأثير ألم أنثى ، وتأثير ميت ما ، وتأثير امرأة ميتة ، النخ ، وتأثير كل شئ سيئ فى جسمى هذا ، فى لحمى هذا ، فى أعضائى هذه » (٥٩) .

ولا شك أن أكثر ما كان يخشى منه هى التأثيرات الضارة من جانب آلهة خطرين مثل ست أو سخمت ، ولكن فى حقيقة الأمر أن أى اله من الآلهة يمكن أن يكون مصدرا لمس ما قد يجبر الموت فى أعقابيه .



مسند لمراس التافم ، وقد زين براس بس وهو يخرج لسانه لإبعاد المؤثرات الضارة •
وكانت جمجمة الميت ترمز أيضا إلى الشمس المشرقة ، أما قوس المسند فهو يعتبر جبل

وهكذا ، فقد وصلت الى أيدينا طقوس سحرية عملية تشرح لنا الأعراض المرتبطة بالمس الخاص بكل اله وطريقة العلاج منه ، وسوف أقتطف منها ما يقيدها هنا :

« أما عن الانسان الذى يرزح تحت وطأة موت تحوت ، والذى (يصر) على أسنانه ، ويلوك لسانه ، وتنتصب رقبتة بين وقت وآخر ، وفى حين ان أنفاسه يقفح منها سم الثعبان والعرق ينساب فوق أعضائه ، فعليك أن تصنع من أجله شكلا لتحوت من الخشب ، وشكلا لتحوت من أجل التطهير ، ويعلق التحوت المصنوع من الخشب فى عنقه ، فى حين يمتنع تماما عن تناول أية أسماك . وأما بالنسبة لانسان يرزح (تحت موت) أوزيريس ويبدو فى حالة فقدان الوعي تماما وكأنه ميت ، ولكنه يضرب بساقيه ويديه ، فى حين تبقى رأسه بدون حراك ، ووجهه مسود اللون ، وفمه معوجا ، ورائحة أنفاسه مثل رائحة البخور الجاف ، وعيناه مقفلتين ، وبعد أن يهدأ يستغرق فى نوم عميق لفترة طويلة - اصنع من أجله شكلا لأوزيريس ، وللقمر الجديد ، وللكلب النائم ، ولواجهة التاج آتف ولمن هو بدون رأس ، وكافة الكتابات التى تعمل على ابعاد الموت » (٦٠) .

فها نحن هنا أمام بعض الاضطرابات الجسمانية والعقلية التى قد تجر الموت فى أعقابها ، والهدف من هذا النص هو أن يقدم للمعالج بعض العناصر التى تسمح له بتشخيص المرض . وتعتبر هذه الأعراض سمات للموت الذى يسببه أحد الأرباب : مما يوجب تهدئتهم بإقامة الشمائر العملية المناسبة .

ويقال أيضا ان شخصا ما قد وقع في قبضة أحد الآلهة ،
ولا يعدو ذلك أن يكون سوى نوع من المس (٦١) .

وفي تعاليم آمنموبى ، ينصح بعدم الاستهزاء برجل
واقع في قبضة الآلهة ، وألا يثور أحد في وجهه (٦٢) . فقد
ذكرت حالته ضمن حالات أخرى لأشخاص مصابين باعاقات
جسمانية (الأعمى ، والقزم ، والأعرج) ، ولقد وُضِعَ
معهم في درجة واحدة .

وفي ابتهاال لأحد عمال دير المدينة لآلهة الجبل ، نجد
هذا العامل يصرح وهو يتحدث عن الآلهة :

« كنت في قبضتها نهارا ومساء » (٦٣) .

ولكن لسوء الحظ ، فأننا لا نعرف ماذا كان قد فعل
هذا العامل !

ثورة الآلهة (٦٤)

في العديد من النصوص تستعمل العبارة « باو » ،
وهي بمعناها الدقيق تعنى « تجلى » ، ووفقا لاختلاف
المضمون ، فهي قد تعنى « ثورة » أو « قوة » خطرة خاصة
بملك أو باله ما .

وفي النصوص المستمدة من طائفة الحرفيين بدير
المدينة ، نقابل غالبا عبارة « وظهر أحد تجليات « باو »
الآله » . ويصفة عامة ، كانت تستعمل في مضمون محدد
تماما ، فقد يرتكب أحد أفراد هذه الطائفة خطأ ما فيجد

نفسه بذلك من الناحية الاجتماعية قد نبذ خارج الطائفة . وبعد ذلك ، وبالنسبة لهذا الانتهاك يحدث أحد تجليات الاله . وتبدو بمثابة عقوبة حكمت بها الآلهة ، ويمكن أن تتمثل في هيئة عقاب ملموس ، حيث يشعر الانسان بضيق وعدم ارتياح شديد يتمثل في شعور بالذنب ، وأحلام مزعجة ، وربما أيضا عمى مؤقت . ومثل هذا التدخل الالهي يتطلب الاعتراف العلني بالخطأ من جانب هذا الانسان الذي تتحسن حالته بعد ذلك ، ويعود الى ما كان عليه من قبل عضوا كامل الحقوق في نظام طائفته .

ومثال على ذلك هذا النص الذي جاء باحدى لوحات المتحف البريطاني (٦٥) والتي كانت لشخص يدعى نفر آبو، وهو عضو بطائفة دير المدينة :

« اننى اقسمت يمينا كاذبا للاله بتاح ، رب الحقيقة ، فجعلنى أرى الظلام فى النهار (أصبحت أعمى) . وسرف أحكى عن تجليه (باو) لمن يجهله (و) لمن يعرفه ، للفقراء (و) للعظماء . . » .

ان النطق بقسم كاذب باسم الفرعون كان يعتبر خطأ فادحا . وحينئذ يقال ان (الباو) يكون ، أقسى من الموت .

وترجع جميع هذه النصوص الى عصر الرعامسة ، ولكن هذا الموضوع نفسه قد عاد ثانية على بعض الشقفات التي ترجع الى الأسرة الثامنة عشرة (٦٦) :

« آمون رع ، الشديد الثورة (باو) رب البؤساء ، لقد عملت على أن أرى النهار كمثل الليل ، ولقد أضأت بصيرتى

بعد رجوعك الى الرأفة بى • آمون رع ، أنت المعبود ، أنت
الرحيم الذى يرجع عن غضبه باو • »

فمن خلال هذا النص ، نجد أحد المكفوفين وهو يرجع
شفاءه الى آمون الذى رجع عن غضبه (باو) • والمرض
الفعل كان ينظر اليه باعتباره عقابا الهيا (٦٧) •

وقد يتراءى الباو فى صور عديدة • ومع ذلك ،
فبالامكان التخلص من هذا الاضطراب ، فقد كان الاله
« يرجع » أحيانا عن غضبه (باو) •

ويبدو أن عبارة « لقد ظهر تجلى الاله » من الممكن أن
تطبق أيضا على الملك وهو يقتل أعداءه (٦٨) •

إن باو رمسيس الثانى ضد الهيثيين قد سبقته سنوات
من الكوارث والمصائب الطبيعية وحروب مع البلاد المجاورة ،
فى هذه الحال ، فإن الأمر يتعلق « بلعنة ما » ، ويحتمل أن
رمسيس الثانى قد استنفر أحد الأرباب (ست) ضد أعدائه •
وفى نصوص أخرى بدير المدينة ، يتراءى الخوف من باو
الهى ، وهناك مراسم تالية ترجع الى الأسرة الحادية
والعشرين والأسرة الثانية والعشرين تعمل على الحماية من
هذا الخوف (٦٩) •

وهناك نص يبين بوضوح حالة الشخص الذى يروح
تحت جبروت باو أحد الآلهة • وهو نص « المضطرب »
(حرقيا : الساخن) والذى يعبر عن عقاب لكاتب ما ، إذ
يجب أن يتوخى الصمت ، ويكون متحفظا وخاضعا لمن هم
أرفع منه منزلة :

« ثناء عليك ! عندما تفتتح اللوتس وتمسك الطيور من أجنحتها ، سيتوجه الجيش الى الوطن ، والأسرى سوف يوسمون بالحديد المحمي . والمضطرب (شمو = ساخن) يروح تحت تجلى باو آمون . ان البشر يمقتونه ، والشمس لا تشرق في حضوره ، والفيضان لا يجري من أجله . انه مثل قار فاجأه الفيضان فلم يجد مكانا يختبئ فيه ، انه مثل طائر أمسكه انسان ما من جناحيه فلا يستطيع الطيران » (٧٠) .

ومثل هذا الفرد يجد نفسه عاجزا عن أى تصرف : انه « فى اطار تجلى » الاله .

ويقال ان الزعيم الليبى موروى قد وجد نفسه ذات يوم فى حالة مشابهة ، فقد تخلى عنه شعبه وهزأ به ، « وأصبح فى اطار تجليات جميع آلهة منف ، ولعن ملك مصر اسمه . » (٧١) .

آلا يتراءى هنا ايمان الى احدى شعائر السحر ؟

وهناك وصف آخر لرجل « بداخل تجلى » أحد الآلهة ، وهو عن عامل حرفى بدير المدينة كان يقوم بتلاوة بعض الدعوات « من أجل الرسام نخت آمون صادق الصوت ، وهو طريح الفراش لمرضه ، فى حالة احتضار ، (بداخل) التجلى (باو) من جانب آمون بسبب بقرته » (٧٢) .

ولا شك أن هذا النوع من تجليات الغضب الالهى تتشابه مع أوصاف ذكرت من قبل لأشخاص فى نطاق الموت الذى يسببه الاله . والعديد من النصوص الأخرى تعطى هذا



الظهور ولد أمسكت من جناحها تتماثل سحرية « بالمضطرب » .

المعنى . كما أن اهانة الاله يستتبعها أحيانا التجلى الالهى بداخل الشخص (٧٣) ، فالاهانة لها كفاءة سحرية قد تجر في أعقابها استتبعات خطيرة للشخص المهين ، وهذا يرتبط بطبيعة اخل بالهمية ومكانة هذا الشخص الموجهة له الالهانة . ولنذكر أيضا هذا النص المدون فوق احدى اللوحات الذى يتحدث عن تحديد أبعاد أحد الحقول :

« . . . ان من يحركها من مكانها ، سوف يحل عليه تجلى باو نيت دائما وأبد الدهر (٧٤) » .

وهناك شيء مماثل يتراءى من خلال سؤال موجه الى وحر الاله (٧٥) .

جملة القول ، ان هذه النصوص وغيرها الكثير تجعلنا نعتقد أن بعض العبارات مثل «تجلى الاله» ، يمكن أن ترتبط بالتعازيم التي تشرح حال الأفراد الذين يقومون « تحت » تأثير الموت الذى يسببه اله ما .

وفى أحد نصوص « اسنا » من العصر المتأخر (٧٦) نجد أن الأشخاص الراضحين « تحت » الباو منبوذون من حضور احتفال كبير للاله خنوم .

ولكن كيف يمكن التوفى من هذه المؤثرات الضارة ؟

لحسن الحظ أن مجموعة من البرديات الديموطيقية التى ترجع الى العصر البطلمى تشرح لنا ذلك .

فنعرف أن الأشخاص المعنيين بذلك قد كرسوا انفسهم لاحدى الالهات ، ليسوا هم فقط ، ولكن أيضا خدمهم ، وأولادهم وأحفادهم . وتعهدوا بأن يسددوا راتبا شهريا للكهنة وألا يغادروا حرم المعبد ، وفى مقابل ذلك ، سوف يجدون الحماية من القوى فوق الطبيعية التى تهدد وجودهم . سواء كانت مجسدة فى الجان أو فى كائنات خطيرة (٧٧) .

ومثلما رأينا ، نجد أن مفهوم الباو يقع فى ثلاثة مجالات مختلفة : المجال الالهى ، والمجال الخاص بالملك ، والمجال الخاص للفرد العادى ، وهذه المجالات الثلاثة تتداخل تداخلا وثيقا فى نطاق المضمون المصرى ، ولكن يمكن التمييز بينها .

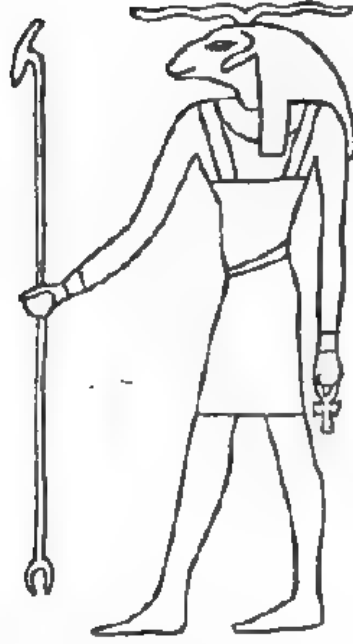
ويعتبر الاله هو السبب المباشر للتجلى ، أما وضع الملك فهو بالأحرى وضع الوسيط ، أما الفرد العادى فهو الذى يتحمل ، وأحيانا يستثير ، وفى نفس الوقت يمكنه تهدئة الغضب الالهى .

وهناك اتصال ما بين هذه المجالات الثلاثة المختلفة •
 ان أى فعل يعتبر بمثابة انتهاك يمكن أن يستثير البؤس
 الالهى ، وكذلك فان العدو السياسى عند مجابهته للسلطة
 الحاكمة الملكية فانه يضع نفسه فى موضع المنتهك الذى
 يستحق استتبعات التجلى ، اضافة لعداء الفرعون المباشر •

وسوف يكون من الخطأ للغاية محاولة التمييز فى اطار
 مصر القديمة بين المجال السياسى والمجال الدينى •

ان العدو السياسى هو أيضا العدو الدينى ؛ نظرا لارتكاز
 المؤسسة الملكية على مفهوم سحرى - دينى أساسى ، فالأمر
 يتطلب هنا الحفاظ على الدولة فى اطار نظام قائم ضد القوى
 المدمرة التى تحيط به • والفرد عندما يقترب انتهاك دينيا
 فانه يعمل بذلك على خلق سبب للقلقة يماثل العدو
 السياسى ، ففى كلتا الحالتين تبدو ميكانيكية الدفاع
 متشابهة ، وهنا يظهر « تجلى » الاله • والغرض منه ليس
 التسبب فى اضطراب الانسان وتعذيبه تحت قبضة البؤس ،
 ولكن الغرض أن يفهم أنه اذا كان يريد أن يتوقف هذا
 الاضطراب الذى أوجده البؤس ، فعليه أن يصحح بنفسه
 الانتهاك الذى ارتكبه • ان وظيفة البؤس هى أن يعمل بشكل
 ما على أن تعود الأشياء المضطربة الى حالتها الطبيعية ، وأن
 يستقر النظام • ولا شك ، أن كل ذلك يخفى فى طياته
 مضمونا يتعلق بالماعت • ولكن الماعت تحتل مجالا خاصا
 للغاية •

واذ نحينا جانبا المجال السياسى ، فان العلاقة بين الفرد
 والآلهة تجيء فى المقدمة ، فالكيان الاجتماعى ليس سوى
 المضمون الذى تتواجد بداخله هذه العلاقة • ومن هذا



خنسوم ذو رأس الكيش ، عرف عنه انه هو
الذى قام « بتشكيل » الانسان فوق جهاز
الفخارنى بالاستعانة بالطين والطينى الذى
يقذف به فيضان انيل *

المنطلق ، يمكن ان يقال ان اغلبيه هذه الأدلة تدمج فى نطاق
ما يسمى بحركة « الورع الشخصى » التى نمت وتطورت
اثناء الدولة الحديثة *

ولتوضيح هذه الفكرة ، يمكننا الاشارة الى نص سحرى
يبين أنه بعد الايتمال الى الآلهة ، يوجه اليهم استعطاف من
أجل انقاذ المريض « من العطش ، والجوع ، والعري ،
ومن البؤس من جانب أى اله وأى الهة » (٧٨) *

ولا شك أن هذه النصيغه هى بداية التعبير عن الرغبة
فى الحماية من البؤس الإلهى ، كما عبر عنها بعد ذلك فى
مراسيم الوحي بالأسرتين الواحدة والعشرين والثانية
والعشرين *

الفصل السابع

الموت ، والموتى

النصوص الجنازية والسحر

اتسم مفهوم المصريين ازاء الموت (١) بالغموض .
والازدواج .

فالمفهوم الأول ، الذى وصف « بوحداية الوجود » ، يرى الموت باعتباره حالة ضرورية من أجل الوصول الى الحياة الأبدية . ومثلما يوجد ايقاع فى الطبيعة والفصول ، فذلك الانسان يجب أن يموت من أجل الوصول الى العائم الآخر . والدورة الشمسية وفيضان النيل وتناقضه تؤكد كلها فكرة الموت هذه ، ولقد استطاع البعض أن يروا المضمون الخاص بالموت بمثابة « عقيدة ترتكز على فكر دينى » (٢) . ان هذا المضمون يتعارض مع المضمون الآخر الذى يرى أن الموت هو الفناء الكلى للفرد . وبذا ، نجد الكتابات الجنازية تتوجه بكلامها للمارة فى عبارات واضحة المعنى، تماما :

« أنتم يا من تحبون الحياة وتكرهون الموت » .

وهذان المفهومان (٣) يتواجدان من خلال الأهمية القصوى التي توجه للجنازات . فهذه العناية الفائقة التي تولي لعملية اعداد الجسد ولكل ما يحيط به في المقبرة ، ألا تدل في حد ذاتها على الخوف الذي يشعر به المصريون من حدوث موت « ثان » ، إذا سمح التعبير بذلك ؟



أن وجود النائمات هنا هو من أجل أن يبين أن المتوفى قد دفن وفقاً لمراسم الدفن المهددة على السحر وانتى تكفل له « حياة أخرى » (مقبرة رع موسى) .

وهناك الكثير من الأدلة النصية التي تتراءى من خلالها الحياة بعد الموت فى شكل كئيب (٤) •

ولكن ، ما الدور الذى يحتله السحر فى المفاهيم الخاصة بالموت لدى المصريين ؟

وكيف كان يبدو ذلك ؟

كان الهدف الأساسى للنصوص السحرية هو المعالجة والوقاية ، فهى تتضمن وصفات ضد لدغات أو قرصات الحشرات والحيوانات السامة ، وضد المردة المؤذية المصاحبة لسخمت ، وضد الأشباح ، النخ ، وأيضا وصفات من أجل الحماية من الموت •

وهناك شقفة سحرية عليها كتابات تصرح بأن :

« كلمات حورس تبعد الموت وتدعم حياة الذى يشعر بنفصة واختناق فى حلقه • ان عبارات حورس تعمل على تجديد الحياة وإطالة سنوات عمر من يبتهل اليه • ان كلمات حورس تدحر النار بعيدا ، وعباراته البليغة تقى من خطر أى مرض مصدره السم • ان كلمات حورس تعمل على انقاذ الانسان الذى يتربص الموت به » (٥) •

ولا ريب أن حورس يقوم هنا بدور الساحر ، كما أن الساحر — كما يتراءى غالبا من خلال النصوص السحرية — يتطابق به •

وهناك نص آخر يصف لنا أنماط الموت التى يريد الشخص أن يقى نفسه منها :

« مرسوم ملكى لأوزيريس خنتى أمنتيو ، من أجل ابعاد ضرر ميت ما ، وضرر ميتة ما ، وأيضا من أجل ابعاد تأثير أحد الأرباب أو احدى الربيات ، من أجل حماية المريض وحتى لا يداهمه الموت بسبب مرض برأسه ، أو بسبب مرض بعنقه ، أو بسبب مرض بثخاعه الشوكى ، أو بميتة يسببها أحد الأشباح (أخو) الذكر ، أو بميتة تسببها احدى الأشباح الاناث ، أو بميتة يسببها مغيب رع (غروب الشمس) أو بميتة من أى لحظة من لحظات اليوم . ومن أجل حمايته من الموت بسبب تماسح ما . . ومن أجل حمايته من الموت الذى يسببه ثعبان ما ، أو عقرب ما ، ومن الموت الذى يسببه أى أسد ، ومن الموت الذى يحدث من ضربات قرنى أى (ثور) ، ومن الموت بسبب أى جثة ومن الموت الذى يسببه القتل بسلاح برونزى ، ومن الموت بسبب الدفن ، ومن الموت الذى يحدثه عدم الدفن ، والموت بسبب الوقوع من فوق جدار ، أو الموت بسبب الفرق ، أو الموت بسبب كائن من الأشباح ، ومن الموت بسبب مرض الكلى ، أو الرئتين ، أو الطحال ، أو الكبد ، أو يسبب أسنانه ، أو بسبب بلمومه ، أو ذراعيه ، وبسبب أى نفثات ضارة ، وبسبب مرض بصدرة ، وبسبب مرض القلب ، وبسبب شجرة جميز ، وبسبب الفاكهة « الكاكا » ، وبسبب أى أسد ، وبسبب أى عشب ، وبسبب ذكر قد تحول الى أنثى وبالعكس ، وبسبب عضه انسان ، وبسبب عضه أى أسد ، وبسبب أى شقفة ، وبسبب قطعة حجر منحوتة ، وبسبب ابتلاعه لشيء ما ، وبسبب أى مرض ، وبسبب أى

انزلاق ، وبسبب عظمة أى طائر ، وبسبب مرض بالطحال ،
وبسبب مرض بالعلق ، وبسبب مرض بقدميه ، وبسبب
مرض يديه ، وبسبب أى ضربة ، وبسبب أى طعنة مكين ،
وبسبب أى حجر ، وبسبب سقطة ، وبسبب أى عصا ، وبسبب
اختناقه ، وبسبب الجوع ، وبسبب العطش ، وبسبب
الرضاعة الطبيعية ، وبسبب الوضع رأسا على عقب ، وبسبب
الارهاق ، وبسبب الذهاب الى (الكا القرين) (تورية لمعنى
« الموت ») ، وكل موت يحدث بسبب البشر أو الأرباب ، أو
انسان ذكر قد غير من شكله ، أو انسانة أنثى غيرت من شكلها ،
وكل شيء يتغلل بداخل فلان ، ابن فلانة » (٦) .

ويتبع هذا السرد الغريب الشأن لمختلف أنماط الموت
التي يريد الشخص أن يقى نفسه منها ، سلسلة طويلة من
التهديدات ضد الآلهة ان لم يعملوا على حمايته .

وهناك نمط آخر من الدعوات للآلهة فى التراتيل
والابتهالات فى عصر الرعامسة وفيها يسترجى الآلهة بأن
ينسحبوا من العالم الآخر ، أى يتحولوا من حالة الأموات الى
حالة الأحياء . وقطعا الأمر يتعلق باعادة أحد الأموات الى
الحياة الدنيا (٧) .

وقد لاحظ عالم المصريات بوزنير (٨) هذا الأمر
ملاحظة جيدة . وهكذا ، ففى إحدى الشققات التي ترجع الى
عصر الرعامسة وتتضمن ابتهالا لآمون ، تطالع :

« هذا الموجود فى العالم الآخر (الدوات) يبتهل
لآمون : أنقذنى » (٩) .

وفى أحد النصوص المتعلقة بإحدى أميرات الأسرات
الواحدة والعشرين ، يشار الى اله « ينقذ من يريد ، حتى
لو كان فى العالم الآخر (الدوات) ويضع واحدا آخر
مكانه » .

وهذه الضرورة لوجود بديل تعتبر خطرا بالنسبة
للأحياء ، وهناك أدلة أخرى ، تؤكد من خلال تركيب الجمل ،
أن الآلهة تعيد الحياة الى الموتى .

وهذه الأدلة ذكرها بوزنير بخصوص أحد أوصاف
الاله خونسو :

« ان الصيغة المستعملة للجمله تبدو مختلفة الى حد ما ،
انها تبدو أكثر مجازا ولا تؤكد فكرة البعث - ولها مقدماتها
وسوابقها فى الدونة الوسطى فى قصة سنوهى ، وتتواجد
من خلال بعض الأسماء الأعلام - ان عبارة شد أم دوات ، أى
« اخراجه من العالم الآخر » قد استعملت بشكل ما عندما
استعين بها من أجل خونسو الذى - يحدد ال - مصير ، أى :
« يبقى من الموت » (١٠) .

لم يكن المصريون يرغبون فقط فى الوقاية من الموت
بالسحر ، ولكنهم بالاضافة لذلك ، وحتى وهم أموات ، كانوا
يفكرون فى التمكن من الرجوع الى الدنيا بفضل بديل ،
ولم يكن الأحياء يرغبون فى ذلك .

ويدعو ذلك الى تذكر حكاية الساحر مرى رع الموجودة
ببرديات فاندبييه (١١) .

الشعائر الجنائزية

بقدر ما كان المصريون يخشون الموت ، فانهم كانوا يخشون الموتى أيضا كما دلت النصوص على ذلك ، وهو ما تؤكدُه أيضا الشعائر الجنائزية •

فمن ناحية ، يجب أن يوفر للميت مقبرة جميلة ، فليس هناك أفدح خطورة من ميت بدون مقبرة فانه بذلك يصبح شبيحا هائما يتردد على الأحياء •

والجدير بالذكر أن معظم المقابر المصرية كانت مقابر متواضعة ، ولم يولها علماء الآثار الأولون الكثير من اهتماماتهم • فان مجرد حفرة فى الأرض كانت تكفى ومعها بعض الأشياء وأدوات الزينة • ولكن كانت هناك أقلية قادرة على امتلاك مقابر أكثر ثراء •

وفى الدولة القديمة ، كانت هذه المقابر تنتظم حول الهرم مثلما كانت تشيد منازل العاشية حول القصر الملكى •

وفى ذلك العصر ، كان الملك فقط هو الذى يصبح الها ، وبداية من الأسرة الخامسة أوضحت « متسون الأهرام » بأسهاب شديد موضوع بعث الملك من جديد ، حيث يتحول الى اله ويتخذ مكانه فى المركب الشمسى • كما وجدت أيضا صيغ عديدة استمدت من قائمة السحر الدارج ، وبصفة خاصة تلك التى تتعلق بالحماية من الثعابين • أما عن الانسان العادى ، فانه كان يأمل دائما فى شىء من الاستقرار الذى يوفره الامداد المنتظم بالغذاء ، أى بالقرايين التى توضع فوق مائدة القرايين الخاصة بالمقبرة ، ومن هنا انبثق

نظام مركب معقد خاص بالأملاك الجنازية يتعلق بقطاع اقتصادى مهم .

وفى الدولة الحديثة « كانت القرابين المقدمة من أجل الآلهة تتبع دورة متدرجة ، قبل أن يلتهمها البشر » . فهى فى بداية الأمر توضع فوق المذبح الخاص بالاله ، وعندما يبدى جلالتة رضاه عنها ، تسكب فوق مذبح الآلهة الثانوية أو المعابد التابعة للمعبد الرئيسى ، ثم فوق موائد قرابين الموتى وتمائيلهم « (١٢) » .

ولقد لوحظ فى النصوص الجنازية ، بداية من الدولة القديمة ، أن بعض العلامات كانت تكتب مقسمة الى جزأين ، وأحيانا يلفى جزء منها أو تلىفى بأكملها كلها . وهذا الأمر يتعلق بعلامات تعتبر ذات ضرر محتمل بالنسبة للملك : حيوانات أو مخلوقات آدمية .

فعلى سبيل المثال ، فى الدولة القديمة ، كانت العلامة الدالة على الأسد تقطع الى جزأين ، وفى « متون الأهرام » ، كان كل شكل يمثل كائنا آدميا يحتمل أن يكون ضارا ، اما أن يستبدل ، أو يشوه ، أو يلفى .

وفى الدولة الوسطى ، كانت تقطع العلامة الدالة على الثعبان الى جزأين عند الرقبة ، أو باختصار يلفى رأسه ، الخ .

وقد قام عالم المصريات الفرنسى لاکو (١٣) بدراسة كل ذلك وأبدى ملاحظة قائلا انه « بالنسبة لكل مصرى تعتبر كل صورة بمثابة كائن حى ، وحقيقة فعالة ، لها قوة

سحرية وفعالية خاصة ، وبهذا فإن كل علامات الكتابة الهيروغليفية هي بمثابة صور • وباعتبارها حروفا ، فإن لها قيمة صوتية ، ولكنها تحتفظ بكل وضوح بشكلها المعين والمحدد ، ولذلك فهي تحتفظ بقوتها الصورية « (١٤) »

وكانت الضرورة تتطلب « قتل » أو محو بعض العلامات التي تصور كائنات أو أشياء قد تشكل خطورة عندما تكون في قيد الحياة ، ولهذا نلاحظ وجود ثعابين وقد قطعت الى جزأين أو العلامة الدالة على الانسان ولم يتبق منها سوى الرأس والذراعين ، وكل ذلك ليس سوى أمثلة •



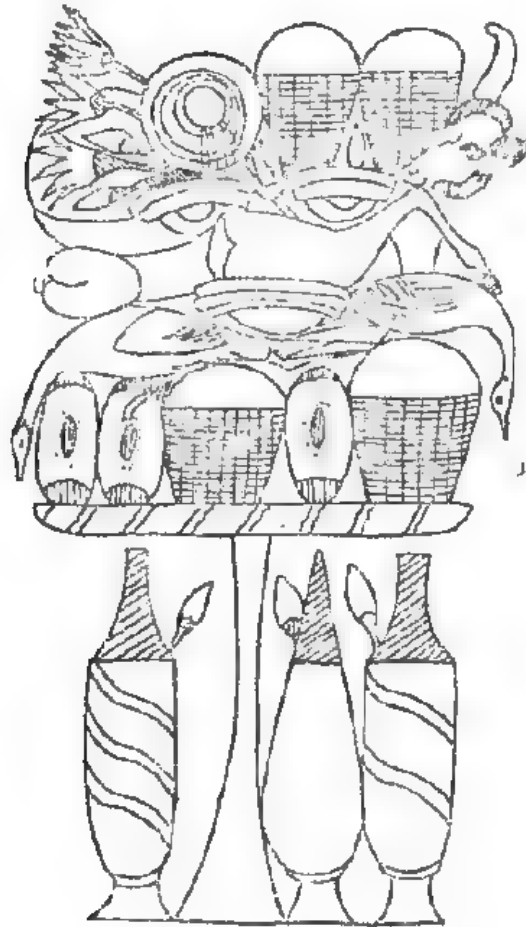
مكافحة التأثير الضار للمخلوقات الحية في مجال الكتابة : أ - علامات هيروغليفية غير مبتورة • ب - نفس العلامات وقد بترت أو غرست بها السكاكين •

المقابر وتزيينها

كانت مقبرة بعض أفراد حاشية الملك في الدولة القديمة تتكون من سرداب تعلوه مصطبة • وهذا الاسم « مصطبة » الذي اشتق من اللغة العربية قد اكتسبته هذه

المقابر بسبب شكلها شبه المنحرف والتي تتشابه مع المصاطب التي توضع أمام البيوت المصرية .

والمشاهد التي تزين داخل المصطبات تتضمنها قائمة كاملة تشير الى المتوفى ومختلف أوجه النشاط التي يقوم بها خدمه . والمشاهد الخاصة بالزراعة أو الرقص ، كانت ذات قوة فريدة وتعتبر مشاهد حية ، وكان الغرض منها أن تساعد على توفير حياة مشابهة لتلك التي كان يعيشها المتوفى في الحياة الدنيا .



وجبة شبيهة .

« إذا أردنا أن نوجه لوماً ما إلى المصريين ، فعليناً بالآخرى أن تقول انهم كانوا يملأون الحياة بالمتعة والمرح ر يولونها قدراً ضئيلاً من الفكر والفلسفة » وان ما يطلبونه من ينظرون إلى مقصوراتهم الجنازية أو تماثيلهم فى المعابد، ليس الدعوات أو الشفاعة - بل وجبة سائفة» (١٥) .

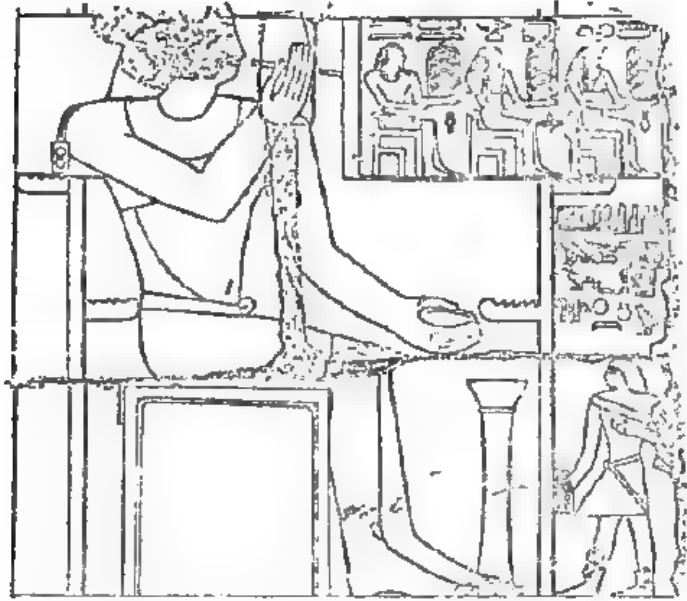
ومع ذلك ، فالكثير من الأشكال كانت تتضمن معنى رمزياً ، مثل مشاهد صيد الأسماك التى كانت ترمى إلى تدمير القوى المؤذية التى ترمز إليها هذه الحيوانات .

كما أن الأسماك والطيور التى يقوم المتوفى بصيدها تعد من الآلهة الذين ثاروا ضد الخالق . ولقد اختير « حورس القديم » من أجل مصارعتهم ، فحاولوا الإفلات منه بالتحول إلى أسماك وطيور ، ولكن « حورس القديم قضى عليهم» (١٦) . وتقول قصة أخرى ، أن رع قد قام بابتلاعهم ، وفى موقعهم غير المريح هذا (بطنه) ، سرعان ما تشاجروا وتقاتلوا ، وهنا قام رع ببصقهم ، وكان هذا بمثابة مولد الطيور والأسماك .

وهذا يفسر أن الأسماك والطيور يمكن أن تكون فى أن واحد ، مقدسة بالنسبة للبعض منها ، وتشكل الجزء السلبي الذى يتخلص منه الآلهة ، وفى هذه الحال يصبحون أعداء ويمكن مطاردتهم ، أو التضحية بهم ، أو تقديمهم كقرابين ، ومجموع هذه الممارسات تبدو وسيلة مناسبة للقضاء على أعداء النظام القائم بدون أية خسائر (١٧) ، وبدون شك ، تم تبرير عملية صيد الطيور وصيد الأسماك ، أو على الأقل البعض منهما فقط ، وكذلك الأمر بالنسبة للطيور المهاجرة التى انبثقت ، وفقاً للمعتقدات ، من الخواء الأولى ، فهى تتشابه بذلك بالأعداء (١٨) .

وضمن هذه الأشكال وعلى مدى جميع العصور ، يشاهد الشكل الممثل للفصول الثلاثة المصرية التي تشمل السنة بأكملها : الفصل الخاص ببذر الحبوب ، ثم الخاص بجنى المحاصيل ، ثم أخيرا فصل الفيضان . وخلال فصل الفيضان ، كانت تقام الاحتفالات ، ويجرى صيد الطيور والأسماك من أجل جمع المؤن وأداء الأعمال المختلفة (١٩) .

ويساعد ذكر هذه الدورة من خلال القوة التصويرية على ضمان الأبدية للميت .

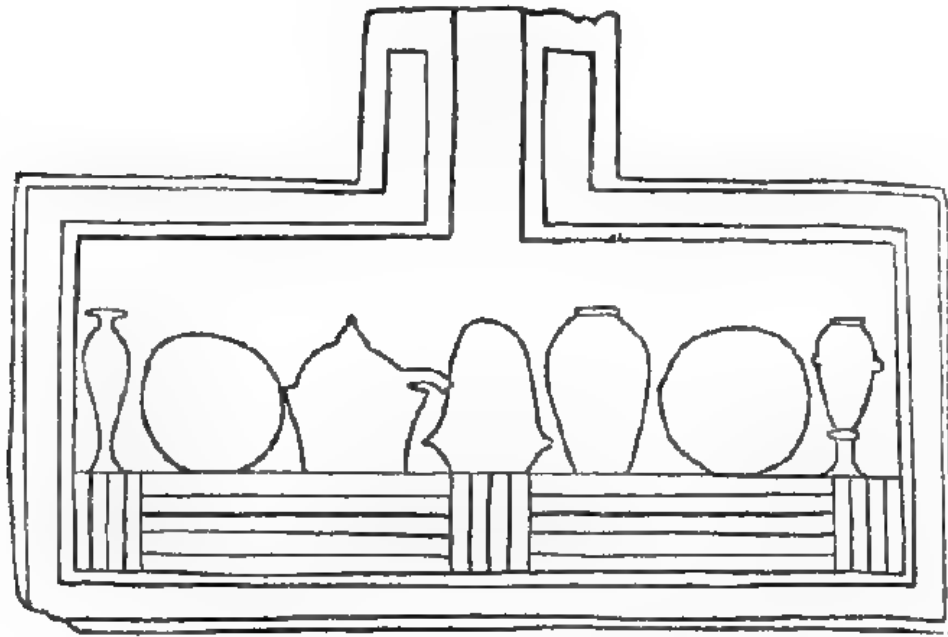


لوحة عن الفصول : من أجل أن يضمّن الأبدية ، والتجدد الدوري للعام ، كان المتوفى يستطيع أن يمثل فوق جدران مقبرته صورة للفصول الثلاثة المصرية (مقبرة مرويكا بسقارة) .

وكانت المشاهد تتجه عامة ناحية اللوحة التي تبدو على هيئة باب وهمي ، أي المكان الذي يستطيع الميت من خلاله

الاتصال بالأحياء • وأمام هذه اللوحة ، وفوق مائدة القرايين كانت توضع المواد الغذائية والمشروبات لكي ينتفع بها المتوفى • وأحيانا كانت هذه المأكولات والمشروبات ترسم في هيئة أشكال محفورة على تلك المائدة ، فان مجرد تمثيل الأشياء يضمن عليها واقعا فعليا •

وبذا كان المتوفى يستطيع دائما وأبدا الاستفادة بالقرايين بكل ما مثل في مقبرته •



رسم يمثل المشروبات والمأكولات التي تتضمنها القرايين اللازمة للحياة الأخرى للمتوفى •

وكانت بعض التماثيل الممثلة للمتوفى توضع في حجرة صغيرة متصلة بالمقصورة ويطلق عليها اسم « السرداب » • وفائدة هذه التماثيل هي أن تكون بمثابة دعامة لروح المتوفى • ومن فتحة صغيرة يتم اتصال هذه التماثيل بالمقصورة •

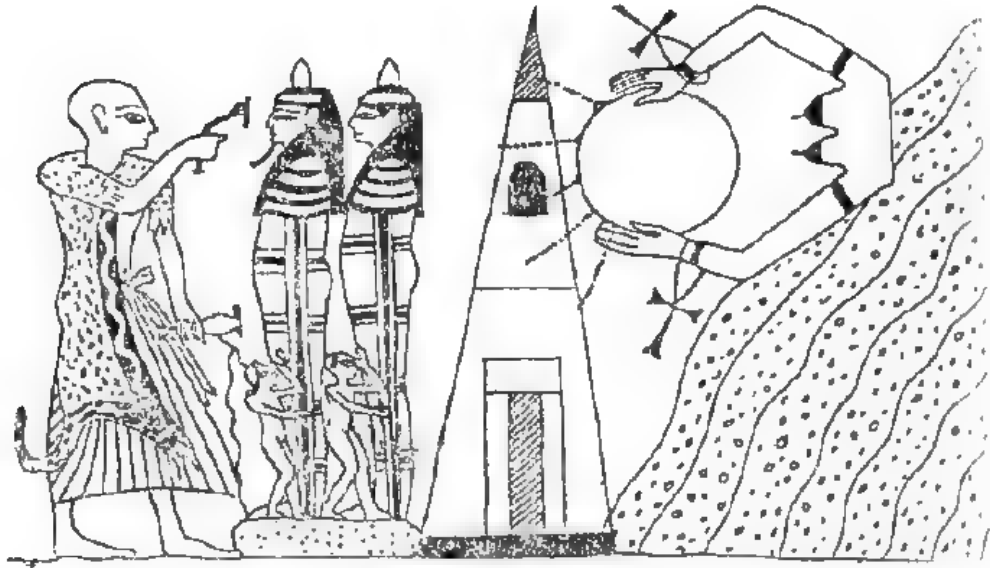
ولجعل الروح تدب في التمثال ، كانت تمارس أمامه عملية فتح الفم الرمزي ، التي تشهدها منذ الأسرة الرابعة ، وأصبحت أكثر تعقيدا خلال الدولة الحديثة . وكان الأمر يتعلق ببعض الصيغ من أجل أن تضي على الميت المثل من خلال تمثاله ، المقدرة على تناول الطعام ، والتحدث ، وممارسة الحياة . وكانت فائدة التمثال هو أن يكون دعامة للقوى الحيوية أو* (با) المتوفى .



الملكة نفولاري تلعب لعبة الضامة ضد قدرها .

أما الأثرى الفرنسى جان كلود جويون ، فهو يرى أن النص الشعائرى الذى يرجع الى الدولة الحديثة هو عبارة عن انصهار تيارين فى بوتقة واحدة : « التيار السحرى » (أو جعل الحياة تدب فى التمثال) ، « والتيار الجنائزى » (اضعاء الحياة على جثمان الميت) • ويبدو أن الانصهار قد تم مبكرا جدا ، فالكتب الأصلية التى كرس من أجل التمثال قد أدمجت كما هى فى التركيب العام الذى وسع وأثرى بعد ذلك (٢٠) •

وكانت شعيرة « فتح الفم » تؤدى فى « قاعات الذهب » ، أو بمعنى أدق « الأتيليه » (الورشة الفنية) ومعامل التحنيط للتماثيل والمومياءات • ويبدو أن الشعيرة من خلال ممارستها لا تتعلق بالفم فقط ، فانها تعمل أيضا على ايجاد واحياء القوى الحيوية بكيان الهى أو آدمى وتتضمن



قوابيت المتوفى وزوجته وقد وضعت أمام مآصورة مقبرتهما ، فى حين يقوم الكاهن
شعيرة « فتح الفم » لهما • وفى نفس الوقت ، تقوم ربة الجبل بنلقى الشمس
الغاربة فى احضانها •

أكثر من مائة أدام : تلميع ، تبخير ، دهان متكرر (مثلما يحدث فى الطقوس الالهية) ، ولمس الوجه بواسطة مذراة من حجر الصوان ، وبلطة حادة معقوفة (أسلوب سحرى يتطابق بالدور الخلاق المحيى للتمثال) • ويتم ذبح ثور ، وتنصب قائمته اليمنى الأمامية (مركز القوى الجسدية) نحو التمثال • ويغيب أحد الكهنة فى نوم انتشائى ، انه ، كما يعتقد ، يرُحل من أجل استعادة روح الشخص المعنى وارجاعها الى الجسد المرثى • • (٢١) •

التحنيط

فى أواخر الدولة القديمة ، بدأت المفاهيم المتعلقة بالعالم تتطور تطورا سريعا • واعتبر عصر الانتقال الأول، وقتئذ ، بمثابة بوتقة فعلية لمختلف الثقافات حيث انبثقت شتى أنماط الأفكار الحديثة • وضمن هذه الأفكار الحديثة ، يمكننا الإشارة الى الأهمية التى أوليت لتطوير الشعائر الخاصة بأوزيريس ولما سُمى « بممارسة الديمقراطية فى العالم الآخر » ، فمنذ ذلك الحين أصبح فى مقدور كل ميت أن يتحول الى اله والى أوزيريس •

وقبل أن يوضع الجثمان يداخل المقبرة كان يتم تحنيطه • وكانت هناك درجات مختلفة من التحنيط • وتقريبا مثلما يحدث فى أيامنا هذه ، كانت الجنائزات تتفاوت فى تعقيداتها ومراحلها وفقا لاختلاف الميزانيات •

وكان التحنيط يرتكز أساسا على نزع الأحشاء من داخل جسم المتوفى ، ثم توضع فى أوان تعرف باسم « الأواند ..

الكانوبية » ، يقفل كل منها بنطاء ويمثل كل غطاء أحد أبناء حورس الأربعة • ثم بعد ذلك كان الجثمان يترك لفترة طويلة الى حد ما ، فى حمام مليء بالنطرون حتى يجف لحمه •

ومن خلال كافة هذه المعالجات العملية ، التى تهدف الى الحفاظ على جثمان المتوفى ، ربما نتساءل عن فائدة الضمادات التى كانت تلف بكل عناية حول الأعضاء • ألم تكن هذه وسيلة من أجل ربط وثاق المتوفى ، ومنعه من التحرك حتى لا يتوجه لتعكير صفو الأحياء وهدوئهم ؟

وخلاف ذلك ، فإن المفهوم الذى يقول ان هناك كلمات وأفعالا يتمكن الانسان بواسطتها من أن يسيطر على كافة قوى الطبيعة وكافة الأشياء الثابضة بالحياة ، بداية من الحيوانات وحتى الآلهة ، هذا المفهوم كان مهيمنا على كل ما يفعله المصريون • فبداية ، كانت الجنائز وشعائر الموتى تخضع لسطوة الخرافات ، وكذلك كانت الأشكال الخشبية التى كانت تخفف عن الميت كل ارهاق ، وصور الخادعات وهن يخبزن الخبز من أجله ، والعبارات المتعلقة بالقرايين التى تتلى من أجل أن تستعضر الأطعمة له • ماذا يعنى كل ذلك ، وكل الممارسات المشابهة ، سوى أنها سحر • ان البشر مثل الآلهة لا يمكن أن يحلوا مشاكلهم بدون الاستعانة بالسحر • فالآلهة تحمل توائم وتعاويز من أجل حماية

أنفسها ، وتستعين بتعاويد سحرية لكي يكون للبعض منها نفوذ وسطوة على البعض الآخر » (٢٢) •

النصوص الجنازية

أما فيما يختص بالنصوص الجنازية ، فقد تطورت هي الأخرى • وفي أثر « نصوص التوابيت » التي ترجع الى الدولة الوسطى ، جاء « كتاب الموتى » الشهير الذي يرجع الى الدولة الحديثة والذي عثر على نسخ متنوعة منه حتى أواخر الحضارة المصرية • أما في العصر المتأخر ، فقد عثر على نصوص جنازية متنوعة مثل « كتب التنفس » •

فماذا كانت فائدة « كتاب الموتى » ؟

كانت فائدته الأساسية تتركز في ثلاث نواح بالنسبة للمتوفى : التمكن من الخروج في وضع النهار والاندماج بالأحياء ، وأن يحصل المتوفى على براءته في محاكم العالم الآخر ، وأن يكون من السعداء (الآخ) لكي يقبل بين الطاقم الالهى بالمركب الشمسى •

والفكرة المحورية بكتاب الموتى هي المحاكمة التي يتضمنها الفصل ١٢٥ • وفيها يبدو الميت هكذا :

يقوم أحد الأرباب وهو غالبا أنوبيس ، باقتياده أمام

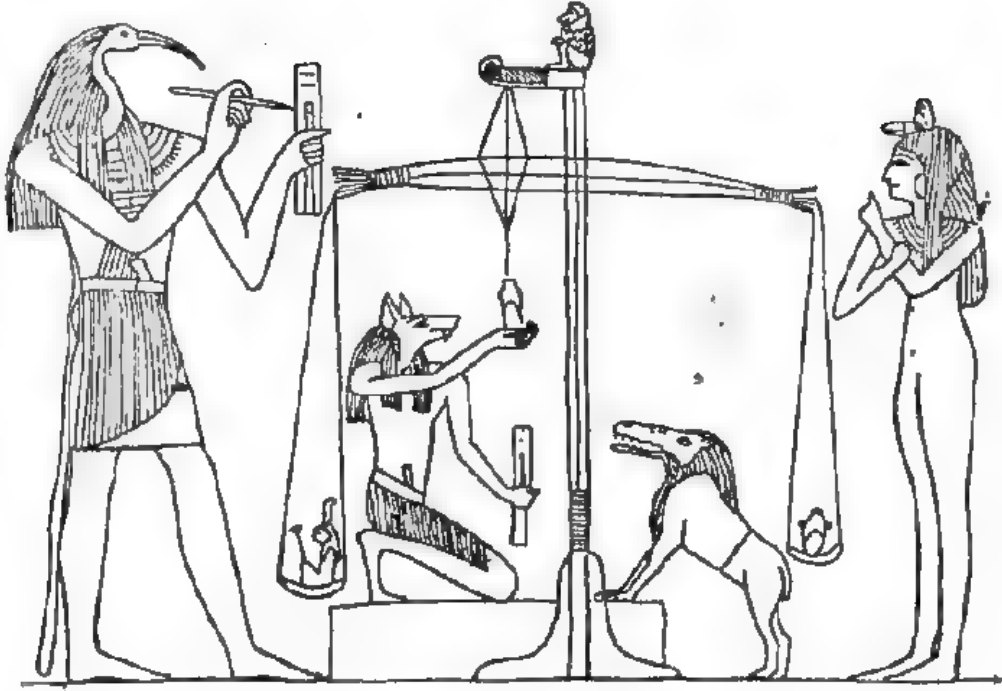
الممثلون للمقاطعات الاثنتين والأربعين أو الأقاليم الرمزية بمصر • وأمام أوزيريس يوجد ميزان • وفى كفة الميزان وضع قلب المتوفى ، وفى الكفة الثانية وضعت ريشة ترمز للماعت ، أى الحقيقة • ووفقا لنتيجة الميزان، سوف يستقبل الميت بين السعداء « المبرءون » أو يقدم كغذاء لأحد الحيوانات المهجنة المفترسة ، الذى يبدو فى آن واحد فى شكل تمساح وأسد وفرس النهر ، لكى يلتهم جثمانه •

أليس ذلك ، كما يبدو ، بمثابة مفهوم رفيع للحياة البشرية ولضرورة سلوك النهج القويم ؟ ومع ذلك ، فلو دققنا النظر ، فسوف يبدو الأمر خلاف ذلك تماما •

فالنص الذى يقترن بالأشكال لا يتضمن، كما قد يعتقد، أى استجواب للمدعى عليه ، يسمح بعد ذلك بأن تكون كفة الماعت الأكثر ارتفاعا نحو قاضى القضاة • بل بالعكس ، فإن النص يتضمن بعض التصريعات التى يعبر الميت بها عن أنه لم يقترب مخالفات ضد الأخلاقيات العامة ، أو القوانين المقدسة ، بل وأيضا أية جرائم • • فمتى ما يكون هناك استجواب ما ، فإنه لا يتعلق بحياة الميت كما وصفته تصريعاته ، ولكنه يتعلق بمعرفته لبعض الأسرار ،

جملة القول ، اننا نجد هنا هذه المعرفة بالسحر التى

يتميز بها الفكر المصرى بجوار المعرفة بالعلم اللدنى



مشهد من محاكمة الموتى (الفصل ١٢٥) : ويرى الاله أنوبيس وهو يراقب عملية الوزن ، ويبدو القلب هو والاله ماعت في توازن تام . كما يرى الوحش الكاسر والمنوفاة وهما ينتظران ما سوف يسجله الاله تحوت .

ان تصريحات الميت تتم من خلال نفس النطاق السحري : فهي لا تتحدث الا عن البراءة والنهج القويم ، وبذا فهي ذات مفعول شاف بفضل تأثير الصيغة ، وكذلك الأمر بالنسبة للرسم ، فاذا رسم قلب الميت والماعت متوازنين تماما ، فان ذلك يؤدي الى التوازن المرجو دائما بين كل منهما .

وعلى هذا ، فان مفهوم محاكمة الأموات قد حلت مكانه ممارسات سحرية ، ووصل بذلك الى هيئته الكاملة ، على حد علمنا .

وخلاف ذلك ، فقد كانت فكرة محاكمة الموتى تثير الرعب ، فهي تؤدي الى نوع من التطابق مع أوزيريس ،

وهو تطابق امتدت رقعته فى وقت ما ويتم التوصل اليه ببعض الشعائر السحرية فى وقت الدفن ، ومنذ تلك اللحظة لا يمثل الميت مطلقاً أمام المحكمة الالهية باعتباره متهما ، ولكن كانسان قد « تمت تبرئته » أوليا ، مثلما « تمت تبرئة » أوزيريس فى الماضى .

وبذا ، فان محاكمة الموتى ، وهى أساسا فردية ، لم يلغ وجودها ولكنها أحيطت بالسحر . ويعتبر الفصل (١٢٥) صفحة قيمة لهذا الأدب الخاص بالموتى الذى لا يجب أن تنسى أبدا سماته السحرية . (٢٣) .

وهذا التأكيد الصحيح الذى يبين أن النصوص الجنازية هى نصوص سحرية قد أشار اليه مورنتز فى جزء لاحق بكتابه ، وهو يستحق أن نذكره هنا :

« ان النصوص الجنازية هى نصوص سحرية . ولكن من المؤكد أن ذلك لا ينطبق تماما على كافة العصور » (٢٤) . فهو اتجاء قد (٢٥) تزايد مع الوقت » .

كذلك ، فان بعض النصوص السحرية البحتة (٢٦) ، مثل التعاويذ ضد لدغات الثعابين ، والعقارب ، والتماسيح ، الخ ، قد تخللت منذ عهد متون الأهرام ، نطاق الثقافة الجنازية (٢٧) ، فنحن نقابل بها بعض الصيغ ، مثل « حى تى بى تى » (٢٨) التى تبدو تماما على نمط التعاويذ الغامضة المطلسة . ولكن السمة السحرية للثقافة الجنازية تدعم تماما عندما يستولى على النصوص الخاصة باضفاء الخلود على حياة الملك ، بعض الأفراد العاديين .

وهذا هو تماما الوضع السحري وهذا هو عين ما يحدث، كما عرفنا ، بداية من « نصوص التوابيت » ، فبالإضافة الى الاستحواذ على بعض الصيغ المخصصة للملك ، تضاف أيضا عبارات تنم عن انتقال الشارات الملكية (٢٩) .

ولا شك أن ما يعطى « لكتاب الموتى » فعاليته ، بالإضافة للصلوات ومعرفة أسماء المخلوقات والأشياء بالعالم الآخر ، هو الاستعمال المنتظم للسحر الذى يتمثل فى التطابق بالآلهة ، أو حتى بالتهديد ، فمثلا أوضح عالم المصريات سينفال : « ليس هناك ما يضمن أن الاله سوف يتنازل بالاستجابة للدعاء » ولماذا يكون هناك (كتاب) من أجل أن يفعل ما كان يمكن أن يتم قبلا فى الحياة الدنيا ؟ ان الذى سوف يضيفه هذا الكتاب، هو قوة السحر ، وامكانية الضغط على المخاطب (الاله) وارغامه على الرد بالاجاب على طلبك ، واجباره على الطاعة » (٣٠) .

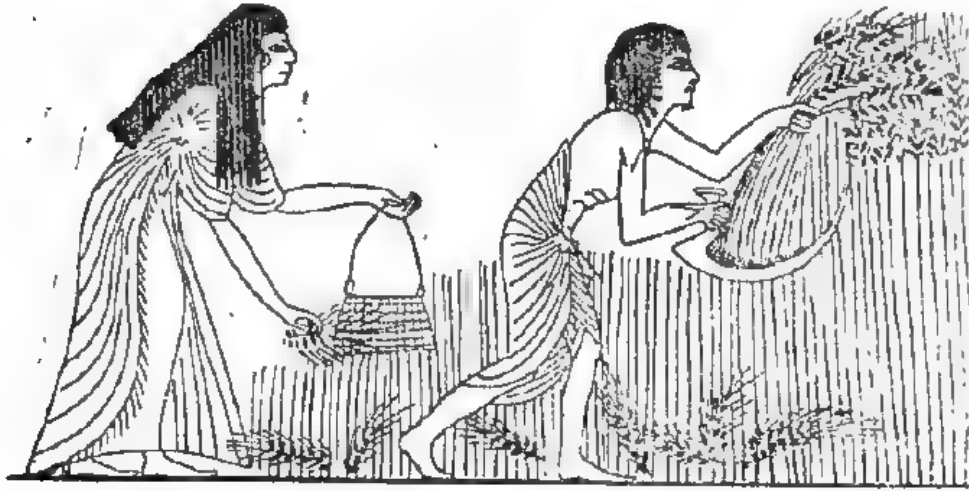
ان مجرد امتلاك كتاب للصيغ السحرية هو فقط الذى يمكن المتوفى من تخلى كافة العقبات التى قد تمنعه من أن يحيا مرة أخرى ، ولكن السحر يعمل هو أيضا بداخل نفس الكتاب من أجل المساعدة على فعالية الصيغ .

تمائيل الشوابتي

ان كل ما يتعلق بالموت ، سواء كانت المقبرة وزخرفتها أو معالجة الجثث أو الشعائر الجنازية ، يعبر عن الوجود الكلى للسحر .

وكذلك الأمر بالنسبة « للأثاث الجنازى » من أجل أن يستعمله الشخص المتوفى .

ويرتبط ظهور الشوابتي بعاملين اثنين : من ناحية ،
بضرورة أن يتوافر للمتوفى ما يأكله وأن يفلت من الالتزام
بمشقة الأعمال ذات الفائدة العامة (الرى ، والبناء) ، ومن
ناحية أخرى ، بتطور المعتقدات الجنائزية •



الأعمال التى يؤديها المتوفى هو وزوجته فى العالم الآخر •

ويبدو أن الاحتياج للغذاء كان بمثابة اعتقاد دائم منذ
بداية الدولة القديمة ، كما تبينه النقوش البارزة بالمقاصير
الجنائزية للأفراد وكذلك الدور المحدد لمختلف أنواع
التمائيل (٣١) •

ولا شك أن تطور الديانة الخاصة بأوزيريس ، خلال
عصر الانتقال الأول ، قد أبرز ضرورة أن يقوم المتوفى
بالعمل فى أرض الجنة من الحقول والمجارى المائية ، بل
أيضا بالمساهمة فى أعمال السخرة •

ونحن لا نعرف عما إذا كان جميع المصريين كانوا ملزمين
بذلك ، فالكثيرون من موظفى الدولة والعاملين ببعض المعابد
... .. كانت لهم مستطعمه مشكرا ، ما ،

وهو فى قيد الحياة أن يدفع أجرا لمن يحلون مكانه فى أداء ذلك ، ولكن جميع الأموات لابد وأنهم كانوا يشعرون بأنهم مهددون الى حد ما بأداء هذا العمل لكى يلجأوا لهذا التحايل والخداع (٣٢) . اذن ، فقد كان المتوفى يحاول أن يعفى من هذه الأعمال التى تتسم بالعبودية ، فهذا ما تعنيه الصيغة المكتوبة فوق الشوابتى منذ بواكير الدولة الوسطى .

وفى الوقت نفسه ، ظهر التمثال الصغير الذى يبدو على شكل مومياء وذاع صيته تماما . فالمتوفى يعنى بذلك أنه قد أصبح مؤلها ، مثل أوزيريس بموته وبعثه .

ولكن أوزيريس يعتبر الها سلبيا لا يبقى فى قيد الحياة فى العالم الآخر الا اذا تلقى الأشعة المنعشة من الشمس الليلية ، وقد برزت بوضوح سمة عبودية التماثيل الصغيرة ، بداية من الأسرة الثامنة عشرة ، وبذا فقد مثل الشوابتى وبيده بعض الأدوات الزراعية . وفى خلال عصر الانتقال الثالث ، اعتبر بمثابة عبد يمكن أن تشتري قوته فى العمل .



شوابتى خاص بالدعوة خع بخت ،
وحنى بداية الأسرة الحادية والعشرين كانت
هذه التماثيل الصغيرة تسمى هكذا ،
ثم ، بعد ذلك اتخذت اسم أوشابتى .

ونظمت هذه التماثيل فى شكل مجموعات كل مجموعة منها تتكون من عشرة تماثيل ، يخصص كل تمثال منها من أجل كل يوم من أيام السنة ، ولكل مجموعة رئيسها المشرف عليها .

وهذه هى الصيغة الخاصة بالشوايتى الموجودة فى الفصل السادس « من كتاب الموتى » :

« صيغة من أجل أن يقوم الخادم الجنائزى بالأعمال فى العالم الآخر .

« أيها الخادم :

إذا طلب من المدعو « أونتل » أن يؤدى كافة الأعمال التى يجب أن تؤدى فى عالم الموتى فى هيئة سخرة ، فعليك أن تقوم أنت بهذه المهمة ، من أجل زراعة الحقول ، ورى الضفاف ، ونقل الرمال من الشرق الى الغرب وبالعكس . وسوف تقول « حاضر » عندما ينادى عليك فى أى وقت كان » (٣٣) .

واسمها الذى كان أصلا شابتى أو شوايتى قد اشتق على ما يبدو من كلمة سامية تعنى قطعة من الخشب ، أو عصا ، ولقد فسر أيضا وفقا للاشتقاق من كلمة شعبية باعتباره مأخوذا من اسم خشب السنط الذى يعنى شوب باللغة المصرية .

وفى عصر الانتقال الثالث ، فسر هذا الاسم باعتباره مشتقا من الفعل أوشب الذى يعنى « يجيب » . إذن ، فالأوشبتى هو الذى يجيب بدلا من سيده من أجل القيام بأعمال السخرة . وعموما ، فهذا هو الاسم الدارج غالبا فى تسمية تلك التماثيل .

التمائم

لا يمكن التحدث عن أثاث المقابر بدون التحدث أيضا عن التمام ، وهى غالبا تصنع من مواد متباينة (٣٤) ، ويكون لدى المتوفى عدد كبير منها •

والتميمة الرئيسية هى تميمة على شكل جمران ، توضع تماما فى مكان قلب المتوفى خلال عملية التحنيط • وغالبا ، ما تكون عليها بعض الكتابات مع دعاء من أجل ألا يناهض القلب صاحبه المتوفى خلال عملية « وزن الروح » •

وهذا الدعاء كان يمكن أيضا أن يتلى أو ينقش فوق أحد الجعارين ، وهو موضوع الفصل (٣٠) (ب) من « كتاب الموتى » بعد الفصل السادس الخاص بالخدم (أوشابتي) الأكثر انتشارا ، وقد وصل إلينا من هذه الجعارين المئات من النسخ ، ووفقا لما جاء بالجزء التمهيدى من كتاب الموتى :

« يتلى فوق جمران مصنوع من حجر اليشب الأخضر المرصع بالانكثروم والمحاط باطار من الفضة ، ويعلق حول عنق المتوفى » •

ولقد عثر على هذه الصيغة فى هرموبوليس (الأشمونين) تحت قدمى جلالة هذا الاله العظيم ، فوق قالب من الفضة من مصر العليا وقد كتبها الاله نفسه ، خلال عصر الملك منكاورع •

ولم يكن الجعران مصنوعا من حجر اليشب في معظم الأحيان • وكانت الجعارين الأكثر رفاهية هي فقط التي تحاط بامطار • وأحيانا كان الجعران يمثل في هيئة انحناءات القلب وشكله ؛ من أجل تدعيم فعاليتها •

وفي « كتب الموتى » التقليدية ، يلاحظ أن الصيغة قد وضعت في وسط فصول أخرى خاصة بحفظ القلب ، ولكن كان من الأفضل وضعها بجوار الفصول الخاصة بمحاكمة المتوفى ووزن القلب ، مثلما كانت تبدو دائما بنسخ الدولة الحديثة • انه يشير الى عملية الوزن القضائي أمام محكمة أوزيريس ، ويصبح القلب هنا شاهد اتهام أو شاهد نفى في هذه المحاكمة من أجل الأبدية •



جعران قلب • كان لون التمام يعتبر ذا أهمية كبرى في نطاق السحر الجبازي •

« صيغة من أجل ألا يناصب قلب المدعو « أونتل »
صاحبه المدام في عالم الأموات :

أنت يا قلبى الذى ولدتنى به أمى ، قلبى فى مختلف
مراحل عمرى لا تشهد ضدى ، لا تناصبنى العدااء أمام المحكمة ،
لا تجعل الميزان يميل ضدى أمام الوزان بما أنك أنت قواى
الكامنة بداخلى ، والمنسق الذى جعل الحياة تدب فى أوصالى ،
أذن ، فسوف نصل الى المصير الذى وعدنا به ، لا تفتبنى أمام
الهيئة التى يمثل أمامها البشر ، وسوف يتم ذلك على خير من
أجلنا ، وسوف يتم ذلك على خير من أجل قضائنا والذى يحسم
القضايا سوف يكون سعيدا - لا تلق ضدى بالأكاذيب ، ان
القرار النهائى يتعلق بك أنت « (٣٥) » .

والتمايم هى غالبا علامات هيروغليفية الهدف منها
كتابة بعض الكلمات ذات « الفأل الحسن » . فالجمران يرمز
الى « الحدوث » ، والدوام ، والصليب ذو المقبض أو الحلقة
يرمز الى العنخ أى « الحياة » ، والركيزة تقرأ « جد » ، وتعنى
الاستقرار والدوام وترمز الى السلسلة الفقرية لأوزيريس ،
وقائمة الهردى كانت تقرأ « واج » ، أى « خضرة » « وانتعاش » ،
وتعنى ايضا الصولجان واج الذى يستعمل خلال
الاحتفالات الخاصة بتهدة الربة الخطرة (٣٦) ، أو العين
أوجات أيضا التى ترمز الى عين اله الشمس المكحلة ، والعين
اليمنى هى الشمس والعين اليسرى تمثل القمر ، ويرجع
شكل التيمة الى تمثيل البقعة الظاهرة فوق وجنة الصقر ،
وهى ترمز لامتلاء ، والخصوبة .

ولا شك أن التيمة تعمل على الحماية ، ولكن دورها
ليس محصورا فى ذلك فقط : انها ترمز الى الذى تمثله .
انها حاوية للقوى التى تعمل على زيادة امكانات المتوفى .

ولقد استعملت التماث (٣٧) المصنوعة من مختلف المواد ، بعد ذلك حتى ظهور العصر المسيحي ، واستمر وضعها فوق جسد المتوفى مستقرا بداية من الدولة الحديثة وحتى العصر اليونانى .

لا ريب أن الأحياء كانوا هم أيضا يحملون التماث من أجل حمايتهم من العين الشريرة ، ومن أجل أن يتمتع حاملها بالعافية والأمور الطيبة .

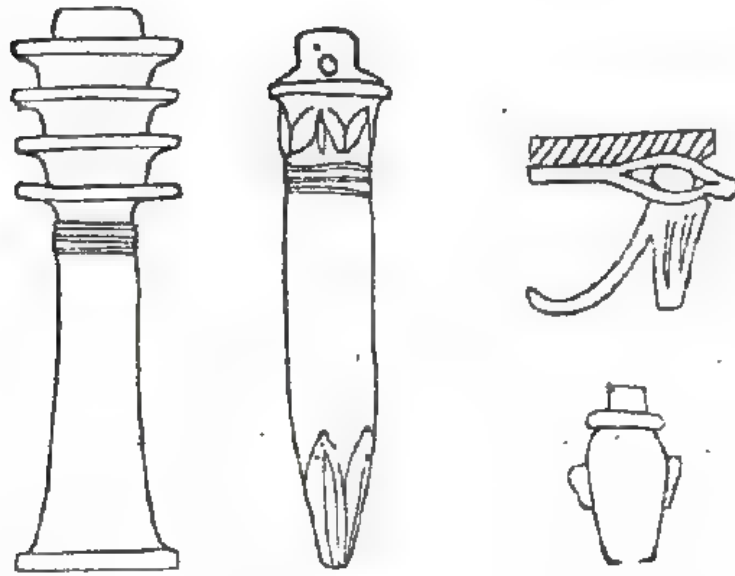
وتستعمل التيمة أيضا باعتبارها حاوية مزيلة للآثم الذى قد يشعر به انسان ما . فان بعض الآلام يمكن أن توجه نحو تمثال صغير لايزيس (٣٨) .

ولا شك أن المادة التى تصنع بها التيمة ، ولونها وشكلها لها أهميتها وفقا لما تمثله .

وغالبا يتطلب الأمر تلاوة بعض الصيغ فوق التيمة من أجل أن تكون ذات فعالية ، وهى فى هذه الحال تتطابق مع الشعيرة العملية بالنصوص السحرية المصاحبة للشعيرة الشفوية .

وأغلب التماث المعروضة بالمتاحف قد أخذت من بعض المومياءات . ويسمح لنا « كتاب الموتى » بمعرفة النصوص المطابقة لأية شعيرة شفوية (٣٩) .

« وهناك عدد متوال من الفصول ، قد جمعت بشكل جيد ، وخصصت من أجل « تنشيط » فعالية مختلف التماث



أربعة أنواع من التماائم : دعامة الاستقرار ، والعمود جد ، والعين أوجات ، والقلب إيب •

التي سوف توضع حول « عنق » المتوفى (عادة ، يعثر عليها منسقة على شكل عقد فوق صدر المومياء) من أجل حمايته من مختلف المخاطر • ومن المفروض أنها تصنع من مواد محددة تماما ، مثل الذهب ، والعقيق ، والخزف • فدعامة الارتكاز (جد) تصنع من الذهب ، وعقدة ايزيس من العقيق ، والصقر والعقد من الذهب ، والبردى من مادة الأمايتيست • وغالبا ما تكون المادة التي صنعت منها التماائم متوافقة مع هدفها المحدد • • ولكن في معظم الأحيان أيضا كان يحل مكانها تماائم مقلدة من الزجاج والخزف بنفس اللون ، أى بمواد مختلفة تماما » (٤٠) •

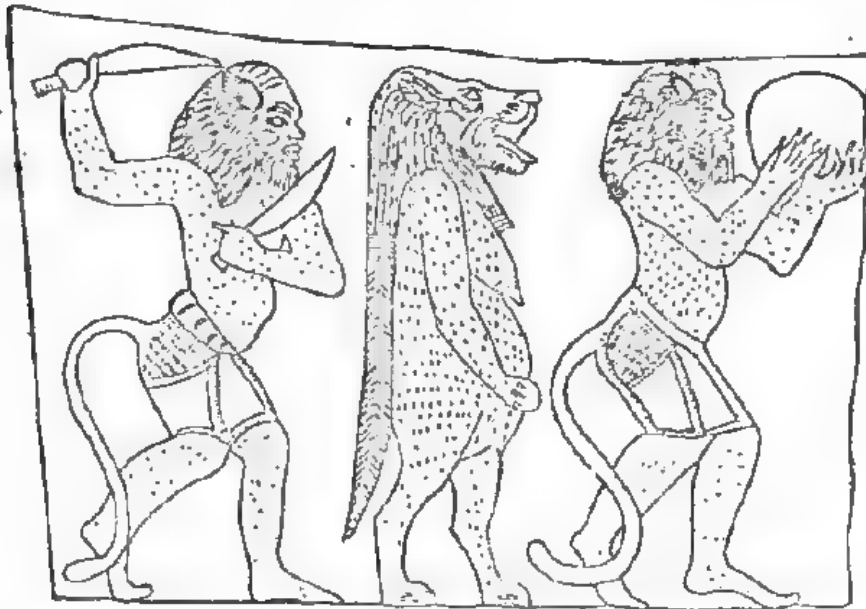
وهناك على سبيل المثال ، « صيغة خاصة بدعامة الارتكاز من الذهب » فى الفصل رقم ١٥٥ « بكتاب الموتى » • وهى تتلى عندما توضع التماائم فوق المتوفى :

« صيغة دعامة الارتكاز من الذهب » :

قم ، يا أوزيريس ، وقف جانبا ، لقد وضعت بعض
المياه عند رأسك وأحضرت لك الدعامة الذهبية من أجل
أن تسر « (٤١) » .

إنها كلمات تتلى فوق دعامة جد الذهبية التي تعلق
بخيوط من شجرة الجميز ، وتبلل بعصارة نبات الـ«عنخايمى» .
ثم تعلق حول عنق الشخص المحظوظ ، فى يوم دفنه ، وسوف
يكون من المحظوظين المرموقين فى عالم الأموات ، وفى يوم
بداية العام (سوف يكون) مثل من هم فى معية أوزيريس .
ولقد كان ذلك ذا فعالية حقيقية لمئات المرات « (٤٢) » .

وتعتبر التماائم المتعلقة بالالهة تاورت ، وهى على شكل
فرس النهر ، أو بالاله بس ، وهو قزم مشوه الشكل ، بمثابة
تماائم أنثوية بوجه خاص . ولقد تمت إحدى الدراسات



الالهة تاورت وقد أحييت بمظهرين من مظاهر الاله بس تقوم بطرد المردة الخطرين .
وقد ظلت بس ، هـ هـ هـ : الهة الشمس والهة المرحه .

الحديثة على بعض أشكال بس وعلى بعض التمائم التى على نفس النمط ، وتم التوصل الى نتائج جوهريّة (٤٣) .

ومن مميزاتنا ، أنها تعمل على حماية المرأة أثناء الولادة . وتقدم لنا البرديات الخاصة بالطب والسحر الكثير من المعلومات عن مضمون التمائم ، وعن طريقة صنعها واستعمالها ومن المؤكد أنها دارجة الاستعمال فى نطاق الكتب السحرية .

ففى إطار أسطورة ايزيس (٤٤) ، نجد أن القصة المسهبة التى تتمكن ايزيس من خلالها ، بواسطة دهائها ، من معرفة الاسم الحقيقى لرع ، تنتهى بشعيرة سحرية عملية معقدة مقترنة بصناعة تميمة (٤٥) .

ولقد عرف حوالى ثلاثمائة نمط مختلف من التمائم التى تتمثل فى هيئة أشكال ضئيلة الحجم . وقد وضعت عدة استنتاجات عن طريقة تصنيفها . ولكن ، فى الواقع ، أن الحدود الخاصة بما يمكن أن يسمى بالتمائم مازالت حتى الآن غير واضحة المعالم . فهى قد تشمل لوحات حورس ، وأشكالاً مختلفة من التماثيل ، الخ . وكانت هناك « نصوص تمائمية » ، تكتب فوق شرائط رفيعة من البردى ، ثم تلف ، وتربط ، وتوضع بداخل أنابيب صغيرة ، تعلق حول العنق فى هيئة تمائم (٤٦) . ولقد تم التعرف على عدد كبير من التمائم المكتوبة على شرائط من البردى مطوية وتعلق حول العنق ، وهى عادة ملحقة بعقد مصنوع من شريط كتانى يتضمن بعض العقد من أجل « عقد الشر » .

ويبدو أن بعض أنماط التمائم قد لاقت انتشاراً واسع المدى . فعلى سبيل المثال ، نجد أن الأشكال المثلثة لبعض

درجات البروج المتماثلة ببعض أشكال الآلهة الخطرة قد استعملت بمثابة طلاس . ولقد انتشرت خاصة فى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط بواسطة الفينيقيين « وحتى مستعمراتهم فى سردينيا وأفريقيا : انها تتمثل فى هيئة انابيب صغيرة تغطيها رأس لبوة تمثل سخمت وشرائط رسمت عليها مجموعة درجات دائرة البروج » (٤٧) .

وقد تم العثور على العديد من التماثم فى المجال الثقافى الاغريقى اليونانى . ولقد سار هذا الميل الى الأمور غير المألوفة بشكل متواز مع انتشار الشعائر المحاطة بالفموض ، وبصفة خاصة الشعائر المتعلقة بايزيس .

وكل ذلك يدل على الوجود القوى للتماثم فى الحياة اليومية للمصريين وفى مجال تعنيط الجثث .

الرؤوس السحرية

بالجيزة

ضمن الأشياء الجنائزية ، يوجد ما يشد الانتباه بصفة خاصة ، انها رؤوس رائعة منحوتة من الحجر الجيرى ، يطلق عليها « الرؤوس البديلة » .

وتعتبر هذه الرؤوس البشرية ، ذات الأحجام الطبيعية أشكالا بديعة . وحتى يومنا هذا ، تم العثور على حوالى ثلاثين منها . ويرجع عدد كبير منها الى عهدى خوقو وخفرع ، هذين الفرعونين اللذين ينتميان الى الأسرة الرابعة واللذين شيذا هرمين شهيرين ، ولكن يوجد أيضا ما يرجع الى

الأسرة الخامسة ، اذن فالأمر يتعلق بسلسلة تكاد تكون محدودة في نطاق الزمان والمكان ؛ ولكنها متجانسة للغاية .

وهي تبدو غالبا مدثرة في بعض الأقمشة أو منطاة بمادة الجص ، وكانت هذه الرؤوس توضع مباشرة بالقرب من المتوفى ، أى بداخل المقبرة وليس بداخل المقصورة أو المصطبة التي تعلى المقبرة .

وفسرت غالبا باعتبارها رؤوسا الغرض منها أن تكون بديلة لرأس المتوفى في حالة دمار أو فناء هذا الرأس . ولقد اعتقد أيضا أنها ربما تسمح لتجسيدات المتوفى ، مثل البيا ، بأن تجد المقبرة أثناء رحلتها الليلية . ويعتمد هذا التأويل على الدراسات التي قام بها عالم المصريات الكبير يونكر في أثر تنقيباته بموقع الجيزة .

ومع ذلك ، فإن هذه الآراء التي قبلت بصفة عامة في علم المصريات ، قد أثار الجدل حولها حديثا عالم المصريات تفنين (٤٨) المتخصص في الفن المصرى القديم ، فبعد أن قام « تفنين » بكل عناية بدراسة الرؤوس ، لاحظ أنها تحمل علامات غير عادية مطلقا ، وبصفة خاصة : دائرة مرقطة حول العنق ، وتخطيط بسيط لحدود الشعر ، وحز طولى يبدأ من قمة الرأس وينتهى حتى خلف الرقبة ، واستئصال كلى للأذنين .

ولقد عزا « تفنين » التشويه وتلك العلامات باعتبارها جزءا من إحدى الشعائر السحرية . فربما تشير الدائرة المرقطة حول العنق الى نوع من أنواع قطع الرأس ، والتخطيط لحدود الشعر يشير الى نوع من « سلخ الجمجمة » ،

لأن الشمر مثله مثل « الأظافر » يبين وهو مستمر في النمو حتى ما بعد الموت عن حيوية ما قادرة على اجتياز الحدود الرهيبة (٤٩) - أما فيما يختص بالحز الرأسى ، فهو يعتبره بمثابة تفجير للجسم ، ولقد عرفت بالفعل علامة معبرة عن العود تبينه وقد صرّح وأنبثقت الدماء من جمجمته المحطمة . وهذه العلامة قد فسرت بعد ذلك فى الهيروغليفية فى شكل فأس مفروس فى رأس العود . ويبقى الآن الاستئصال القاسى للأذنين . فلماذا إذن الأذنان دون سواهما؟ يرى تفنين أنه ربما أن الأمر يتعلق هنا بممارسة مجازية تهدف الحواس بصفة عامة من خلال احداها ، فاننا نعرف أن السحر يمكن أن يكتفى بالأشكال التلميحية (٥٠) .

ولا شك أن كل ذلك يشكل منطقاً مقنماً . فربما يكون هناك موتى خطرون تحتم الضرورة سحرهم .

وقد يفسر أيضاً وجود الرؤوس بأنه فى « مشون الأهرام » لم يمثل أى شكل بشرى كما هو بالفعل ، ولكن كانت هناك تماثيل كاملة للملك متوفين قد وضعت فى أماكن محددة من الهرم .

كما ان التعريف الذى يشير الى فكرة الموت الممثلة فى هيئة رجل ملقى على الأرض وقد انبثقت دفعة من الدماء من جبهته قد ألقى بصفة عامة ، ولكن فى النصوص التى ترجع الى الأسرة السادسة ، كان الرأس بمفرده وقد انبثقت منه دفعة من الدماء ، يمثل تعريف كلمة « موت » (٥١) ، ويمثل ذلك أيضاً الرؤوس البديلة .

ويمكن أن يلاحظ أيضا أن تمثيل رأس مقطوع كان يكفي « لتدمير » الكائن الخطير ، إذن لماذا ضرورة قطعها مرة أخرى ؟

ولماذا بتر الأذنين مادام معروفا أن « العين الشريرة » لا الأذنين هي أكثر ما كان يخشاه المصريون ؟

وأخيرا ،^{٥٢} فإن عملية سلخ فروة الرأس لم تستعمل فى أى مكان أو مجال آخر . هل نحن إذن أمام شعيرة نوعية ، أم أن هذه العلامات ترجع الى أمر آخر ؟

وبالرغم من حجة تفنين ، فلا يمكن التوصل الى أدلة نصية ، فالنص الذى يشير هو اليه (٥٢) ، لا يثبت أبدا أن الطقوس الكاملة الخاصة بفتح الفم كانت قد عرفت بالفعل خلال الدولة القديمة ، فقد بين فقط أن الشعائر الخاصة « بفتح » فم التمثال « ربما أدخلت للمرة الأولى خلال حكم خوفو » (٥٣) .

ولكن ، يبدو أن تفنين لم يحط علما بالدراسة التى أجراها ميللت (٥٤) ، الذى كان من قبل قد لاحظ نفس العلامات التى أشار إليها تفنين ، وغيرها أيضا ، وبصفة خاصة معالجة العينين .

وهذه المعالجة الخاصة بالعينين تتميز عن معالجة أعمال النحت فى ذلك العصر ، بسبب الاهتمام الخاص «المغالى فيه» الموجه لابرار شكل المنطقة الواقعة ما بين حدود الجفنين وقزحية العينين . وخلاف ذلك ، فإن تفصيل طرف النخر يبدو محددا للمنحنى الخارجى بحز غائر ، كما لاحظ ذلك

عالم المصريات سميث ، ويلاحظ أيضا أن الانخفاض فى الشفاء العليا أسفل الحاجز الأنفى قد حدد بعنف واضح .
وأخيرا ، فإن زاوية النظرة تقع فوق الخط الأفقى الى حد ما ، والرأس بأكمله ينحني الى حد ما الى الوراء .

وكل هذه العناصر جعلت ميللت يعتقد أن هذه الرؤوس ربما قد استعين بها كنموذج (موديل) للنحاتين . انه يعتقد أنها كانت تستعمل من أجل صناعة النماذج ، كما قد تبين ذلك بعض بقايا الجص فوق أحد هذه الرؤوس ، أو أنه كانت تستعمل قطعة من الكتان مغموسة بالمياه المخلوطة بالغراء أو بطبقة خفيفة من الجص . وحالما كان يتم جفاف هذا النموذج ، كان النحات ينزعه بقطعه بداية من أعلى الرأس حتى قاعدة الرقبة ، وهنا ما يفسر وجود العلامات فى هذا المكان . وربما كانت الأذنان تتحطمان عند نزع النموذج من الرأس . ولذلك فى بعض الأحوال ، كانت الأذنان تبدوان من الممكن نزعهما . وكان من المستطاع استعمال هذا النموذج من أجل انتاج رؤوس أخرى من الجص أو الطين ، اما لأنها كانت لازمة لأماكن عمل أخرى (فى موقع المقبرة من أجل اللوحات البارزة) ، واما للربغة فى انتاج نماذج بأغطية رأس مختلفة لمجموعة من التماثيل . وعند انتهاء العمل ، كانت النسخ تتحطم بسهولة . أما الرأس الأصيل المصنوع ، من الحجر الجيرى ، فقد كان على قدر كبير من الأهمية ، اما لأنه تجسيد للمتوفى ، أو لأنه كان هدية ملكية ، ولهذا كان يوضع بداخل المقبرة .

وبما أن وسائل التحنيط كانت ما تزال غير متطورة تماما ، فإن تمثال رأس المتوفى كان يقوم مقام الوجه الذى كانت قسماته تتلاشى بعد عملية التحنيط .

ولا ريب أن استعمال مثل هذه الرؤوس كان واسع المدى خلال الدولة القديمة ، ويقترح « ميللت » قائلا ان الأمثلة التي عثر عليها كانت هدايا ملكية ، مصنوعة من الحجر الجيري ، في حين أن أغلبية الناس ربما كانوا يستعملون أشكالا قد صنعت أثناء وجودهم في قيد الحياة ، وهي مصنوعة من الطين ، أو الجص .

ومن الطبيعي أن نظريات كل من ميللت وتفنين ، لا يمكن تقديمها إلا كمجرد افتراضات . فنظريات كليهما لا تركز على أى دليل محدد ، ولذا لزم الحرص .

ولو أننا رجعنا الى ما قدم يونكر من تأويل ، فان فكرة التخوف من الموتى الخطرين هي فكرة معروفة تماما في الممارسات السحرية في كافة العصور . ولكن ، بصفة عامة ، كانت تستعمل في هذه الحالة تماثيل سحرية صغيرة عثر على عدد كبير منها .

ان حجج تفنين لا تعدو أن تكون سوى فرضيات ، ومثلما لاحظته هو بنفسه فيقول : بالنسبة لتلك الممارسة يجدر القول بأنها تبدو محدودة المدى جدا في الاطار الزمني ، حيث ان النصوص الجنائزية التي توصلنا اليها ، مؤخرا ، لا تتحدث عنها مطلقا (٥٥) !!

التخوف من الموتى الخطرين

قام بوزنير (٥٦) بدراسة موضوع سحر الموتى الخطرين ، وذلك بالرجوع الى الوثائق التي توافرت له في وقته . وقام

بدراسة التماثيل الصغيرة بالجيزة والتي كان قد اكتشفها كل من يونكر وريزنر (٥٧) .

... ان الأمر يتعلق بلويحات دقيقة مصنوعة من الطين تتضمن نصا لأسطورة قصيرة: كتبت بالكتابة الموجزة السريعة وتمثل هذه اللويحات الصغيرة رسومات تخطيطية لأشخاص قيدت أذرعهم خلف ظهورهم ، وأسماءهم كانت غالبا أجنبية : ومن الممكن أن يكون هذا الاكتشاف ذا صلة بالنصوص السحرية التي ترجع الى الدولة الوسطى ، ومعها بعض التماثيل الصغيرة التي تمثل بعض الأسرى مصنوعة من الطين اللين ، تحمل ، ضمن كتابات أخرى ، أسماء الأمراء والبلاد الأجنبية وفقرة خاصة بالموتى المصريين (٥٨) . وترجع هذه المجموعة الى الأسرتين الخامسة والسادسة .

وضمن المجموعات الأخرى بالجيزة ، هناك المجموعة التي اكتشفها ريزنر وهي محفوظة حاليا في متحف الفنون الجميلة ببوسطن ، وتعتبر ذات أهمية خاصة . ولقد عثر عليها بجوار المصاطب ، مثلها مثل المجموعات الأخرى ، وهذا ما يتطابق مع ما ذكر في الفصل ٣٧ من « نصوص التواييت » ، حيث يحدد « وضع (الشكل) المصنوع من الطين ، في مكان أوزيريس » (٥٩) .

ولا يتعلق الأمر هنا بتماثيل صغيرة بمعنى الكلمة ولكن ببصمات ختم ، فقد طبع فوق كل لويحة ختم يمثل شكلا لأحد الأعداء . وهذه الأشكال لا يتعدى تاريخها الأسرة الثامنة عشرة . ولقد عثرنا على تماثيل صغيرة أخرى مصنوعة من الطين اللين ترجع الى الدولة الحديثة ، وفي وضع تقليدي يبدو العدو جالسا القرفصاء ،

وقد أوثقت ذراعاها خلف ظهره ، وتظهر « خصلة » فى رأسه توحى بشكل انبثاق الدم وهو يندفع من جبهته . والخط المستطيل الذى يقطع رقبتة يمثل سكيناً . وهذا يذكرنا بالختم الذى كان يستعمله السحرة وعب التايعون للالهة سخمت (٦٠) ، وفوق رأس الرجل ، نجد كلمة (مت) « الميت » ، يعقبها اسمه ثم أسماء آبائه . والكتابة تعود الى أواسط الأسرة الثامنة عشرة . ولا شك أن تلك المطبوعات قد دفنت باحدى الجبانات غير المخصصة فى عصرها .



• نسخة من ختم الجبزة تمثل أحد الموتى الخطرين •

والجدير بالذكر أن التماثيل السحرية الصغيرة الأخرى ، تحدد اسم الأم ، ولكن بالعكس ، فى هذه الحالة يحدد اسم : « المذكور ، ابن المذكور ابن ابن المذكور » فهنا يحدد اسم الجد من أجل التأكد تماما من هوية الميت المعنى .

وهناك سمة أخرى ، فالأسماء هى أسماء مصرية مثل تلك التى ذكرت فى الفقرة المخصصة للموتى المصريين فوق

الأواني والأشكال السحرية الصغيرة التي ترجع الى الدولة الوسطى (٦١) •

ومثلما لاحظ بوزنير ، بصفة عامة ، كانت هذه الفئة من الأعداء هم الأكثر عددا من سواهم ، والأمر يتعلق فعلا ببعض الموتى ، ووجود السكين لم يكن يمثل أى لغز ؛ لأن سكان الجبانة كانوا يخشون قطع الرأس مثلهم مثل الأحياء ، وفقا لما بينه الفصل ٤٣ من « كتاب الموتى » فانه يمنع قطع رقبة أى انسان بداخل الجبانة (٦٢) •

من كانوا هؤلاء الموتى ؟

تبين الدراسات أنهم يرجعون الى الأسرة الثامنة عشرة ، وهم موتى حديشو العهد • ويقول بوزنير مقترحا انهم ربما كانوا من المجرمين ، وفي هذه الحالة فان الطقوس السحرية كانت تعمل على امتداد العقوبة القضائية ، ولكن ، مثلما رأينا أنفا فان أنماطا كثيرة من الموتى كان يمكن اعتبارهم خطرين (٦٣) •

وللاحاطة تماما بالموضوع ، يجدر بنا ذكر الأشكال الصغيرة التي قام بنشرها عالم المصريات الفرنسي « دارسى » (٦٤) ، وفسرها باعتبارها « أوراق للاحصاء » • وتوجد منها سبع وعشرون قطعة ، وكل قطعة مخصصة من أجل عائلة محددة • ويذكر في البداية اسم « الميت المذكور » ، ومن بعده أسماء الأم ، والمرضة والأب وكذلك الأبناء • والأشكال العريقة القدم ترجع الى عصر الانتقال الأول •

وذكرنا ذلك بفقرة من « بردية برمنز رند » حيث تقول : « لقد كتبت اذن من أجلك هذه الأسماء الخاصة بكل الأعداء ، وكل العدوات الذين يخاف منهم قلبك ، وأسماء آبائهم ، وأسماء أمهاتهم ، وأسماء أبنائهم » (٦٥) .

اذن ، فبتذكر اسم أحد الأموات ، يتم سحر كل أفراد عائلته .

وسحر الأموات هذا ، يتم في عقيدة المصريين من خلال تداخل العالم الآخر مع عالم الأحياء وعن تخوفهم من المتوفى ، «الذى يأتى فى الظلام ويدخل متسللا » (٦٦) . وباعتباره كائنا ضارا متجولا ، فيمكنه التسبب فى الأمراض . ومن الأمور الدارجة جدا فى إطار النصوص السحرية تلك الوسائل التى تعمل على الاحتماء أو على طرد « كل ميت وكل ميتة ، وكل عدو ، وكل عدوة » ، الذى قد يسبب الأذى للمذكور ، ابن المذكورة » (٦٧) . وينطبق هذا خاصة على الموتى من خارج نطاق الأسرة ، فالموتى المنتمون للعائلة يمكن غالبا التفاهم معهم بسهولة ، وكانت تكتب لهم رسائل لكى يتدخلوا فى بعض المشاكل الدقيقة .

وهناك رسالة مؤثرة وجهها رجل أرمل الى زوجته المتوفاة . وفيها يدعى بأنه قد عاملها معاملة طيبة أثناء حياتها معه ، ويعاتبها مدعيا بأنها تعود مرة أخرى لتسبب له كافة أنواع الأضرار . وهذه ترجمة حديثة لهذه الرسالة يقترحها فيرنوس (٦٨) :

« الى الشبح الموقر عنخ امري

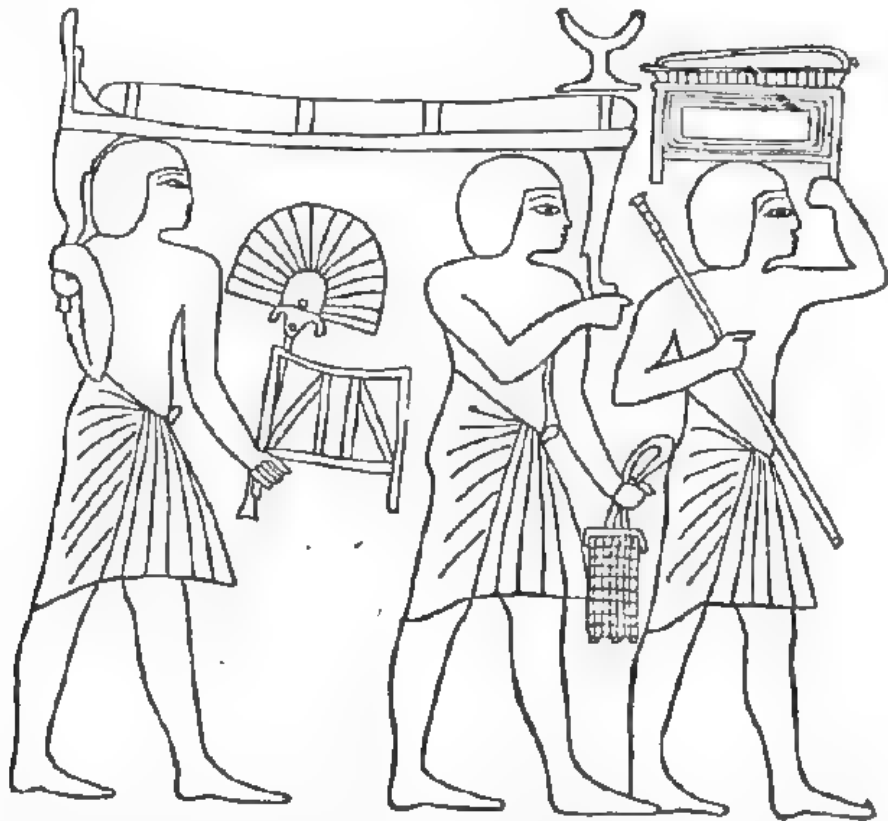
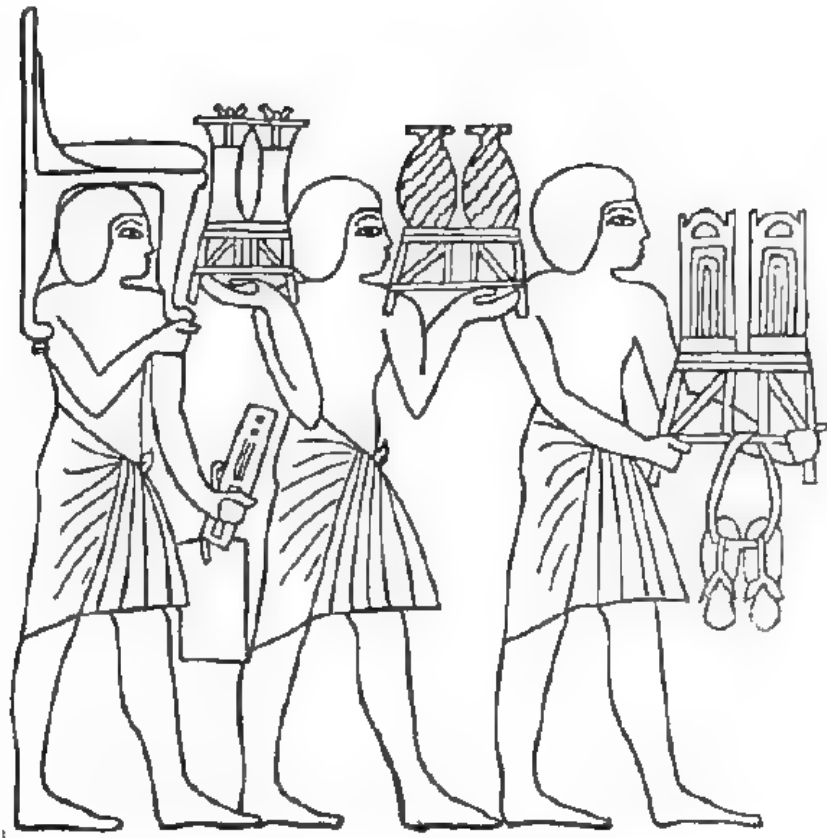
ما الخطأ الذى ارتكبته ضدك من أجل أن أكون فى هذا الوضع السيئ الذى أجده نفسى به ؟ ماذا فعلت

ضدك من اجل أن تردى على وتشددى قبضتك على ، فى حين
أننى لم أقترف أى خطأ ضدك ؟ اتنى منذ أن أصبحت زوجك ،
وحتى الآن ، ماذا فعلت ضدك وأخفيتك ؟ ماذا سترت عنك ؟
ان الذى حدث منك هو الذى جعلنى أتهمك . ماذا فعلت
ضدك ؟ سوف أحصل على توضيح منك ، بشكواى أمام
التاسوع الالهى فى الغرب (أرباب العالم الآخر) وسوف
يحاكمنى وفقا لما تتضمنه هذه الرسالة ، فيجب أن تلزمى
وضعك ، وأنا أعنى ذلك جيدا ، بعد أن أقدم شكواى . ماذا
فعلت ضدك ؟

لقد تزوجتك وأنا شاب وعشت معك : « وكنت أمارس
أعمالا عديدة وأنا معك . لم أهملك . لم أسبب لك حزنا .
وبمثل هذا السلوك ؟ حينما كنت شابا ، كنت أراول وظائفة
مختلفة مهمة فى خدمة الفرعون ، له الحياة والصحة والقوة ،
بدون أن أهملك ، وأقول (لنفسى) : « لقد كبرت معنى » ،
هكذا كنت أقول (لنفسى) . وعندما كان يحضر الى أى
إنسان مهما كان ، حينما كنت معنى ، كنت أرفض مقابلته
مراعاة لك ، قائلا : « سوف أتصرف وفقا لارادتك » .
انظرى ، لماذا لا تتركينى أعيش فى سلام ؟ يجب أن أحاكم
معك ، وسوف يظهر الباطل من الحق . وانظرى ، حينما كنت
أقوم بتدريب ضباط جيش الفرعون ، له الحياة والقوة
والعافية ، وفرقة فرسانه ، لقد أمرتهم بأن يحضروا
وينبسطوا أرضا أمامك ، مع تقديم كافة أنواع الأشياء
الطيبة لتوضع أمامك . لم أجعلك تتألمين (بسبب) سلوكى
نحوك كما يفعل أى رجل مستبد . لم تجدى أننى أخدعك
مثلا يفعل أى فلاح حين يدخل فى بيت أجنبى (يماشر
امراة أخرى) . ولم أسمح لأى إنسان بأن يوجه اللوم لى

(بخصوص) أى أسلوب من أساليب تصرفى نحوك . ثم فى النهاية قد تم وضعك فى المكان الذى تقيمين به (المقبرة) . ولم أستطع الخروج الى الخارج بسبب حالتى ، وعملت على القيام بما يقوم به من هو فى مثل حالتى أثناء فترة الجنازة ، ودهاناتك ، وكذلك أطعمتك وملابسك (وضعت بالمقبرة) ولم أضعها فى مكان آخر ، حيث قلت (لنفسى) « لقد كبرت المرأة (معى) » ، فهكذا قلت لنفسى ، ولم أخذك أبدا .

وانظرى ، انك لا تقدرين الخير الذى فعلته من أجلك ، وعلى أن أكتب لك لأجعلك تشعرين بالأعمال التى تقومين بها نحوى . وبالإضافة لذلك ، فعندما مرضت بالمرض الذى أصبت به ، فقد (استدعيت) أحد الأطباء ، الذى قام بمعالجتك . وفعل ما طلبت منه ان يفعله . وعندما كنت فى معية الفرعون ، له الحياة والصحة والقوة . فى الطريق الى الجنوب ، وحدث لك ذلك الذى حدث ، فقد أمضيت ثمانية أشهر كاملة دون طعام أو شراب تتطلبه احتياجات الانسان ، وعندما وصلت الى منف ، طلبت من الفرعون ، له الحياة والصحة والعافية (أن أذهب) الى مكانك ، ولقد بكيت كثيرا مع الناس أمام مقبرتك . ووضعت قماشا من نسيج مصر العليا لأجل كفنتك ، وأمرت بعمل بياضات كثيرة . لم أهمل أى عمل طيب من أجلك . وانظرى ، ما هى ثلاث سنوات قد مضت الآن ولم أدخل فيها أى بيت (لم أعاشر أية امرأة أخرى) ، فى حين انه لا يحق أن يفعل ذلك من هو فى مثل حالتى . انظرى ، لقد فعلت ذلك اعتبارا لك . وانظرى ، انك لا تميزين بين الخير والشر . يجب أن تتم محاكمة بينى وبينك . وانظرى أيضا ، فما هن أخواتك بالمنزل ، لم أرتبط بعلاقة مع أية واحدة منهن .



اللقائمة الواضحة لبعض الأثاث الجنائزي الأمثل في موكب الدفن والذي يؤكد رمزيًا
 ما لوحده في الأثاث الجنائزي الأمثل في موكب الدفن والذي يؤكد رمزيًا

ان الرجل الأرملة ، يعتقد أن كل آلامه مصدرها زوجها المتوفاة ، ولهذا فهو يحتم عليها أن تمثل أمام محكمة الله العالم الآخر من أجل اجراء محاكمة .

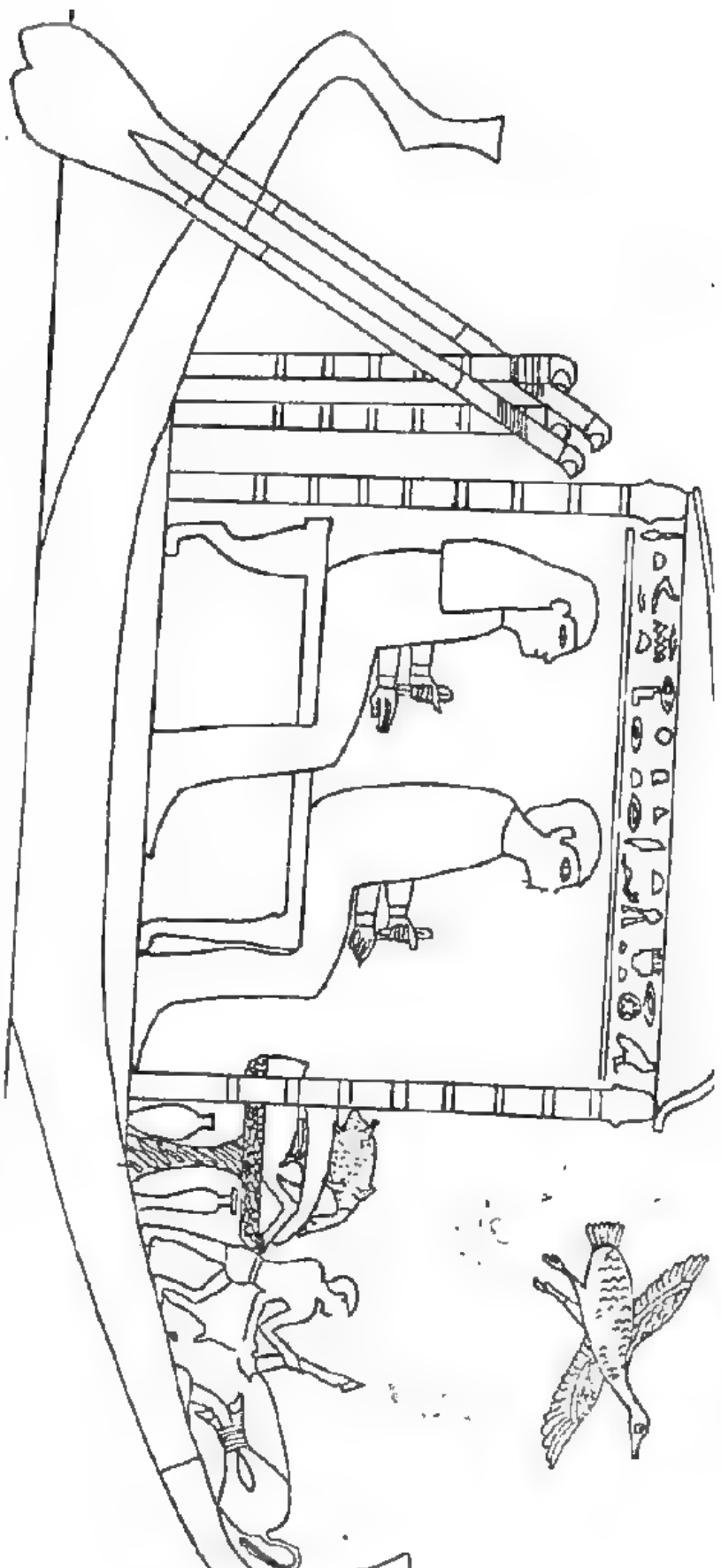
وكانت هذه الرسالة مرفقة بتمثال صغير لامرأة ، مصنوع من الخشب ، مغطى بالجص الملون (٦٩) ، لابد أنه كان يمثل الزوجة المتوفاة عنخ ايرى .

هل كان ذلك من أجل أن يتأكد تماما من أنها قد أحييت علما بالرسالة ؟ أم أنه توجد هنا بعض علامات « لممارسات سحرية » غامضة دفاعية أو للسحر الذي كان يقوم به بعض سحرة مصر (٧٠) ؟

وقد أقر تواجد الموتى هذا فى الحياة الدنيوية على أوسع نطاق ، وأحيانا يكون هناك بعض التخوف منهم .

والجدير بالذكر أيضا أنه اذا كانت المهمة الأساسية « لكتاب الموتى » هى السماح « لروح » (با) المتوفى بأن تتجول بكل حرية بين الأحياء ، فقد كانت تخشى أيضا رغباتهم المتعطشة للانتقام ، فعلى الأقل هناك أربعة فصول مخصصة بهذا الكتاب من أجل المطاردة على أرض الأعداء : « صيغة من أجل الخروج نهارا لمجابهة الأعداء (٧١) » . « صيغة من أجل الخروج نهارا والسيطرة على الأعداء (٧٢) » .

ان المتوفى يريد إذن أن يتمكن ، فى آن واحد من السهر على من يكن لهم الاعزاز وينتقم ممن لا يميل اليهم . ان الخروج نهارا ضد الأحياء يختلط بالرغبة فى السيطرة عليهم فيجعلهم مذنبين أمام مختلف محاكم العالم الآخر . ولا شك أن ذلك يجر فى أعقابه نوعا من المعاملة بالمثل ، فالأحياء يلحأون إلى السحر من أجل أن يدافعوا عن أنفسهم



سواء اكان الحج قد تم ام لم يتم خلال حياة الشخص الموقر ، فان مجرد قبضه
كان يكفي سحريا لتمامه ، ويشاهد هذا الحج الشعائري للمتوفين نحو ابيدوس مدينة
اوزيريس .

ضد الموتى ذوى النوايا السيئة (٧٣) ولا شك اذن أن ذلك يعد أحد مصادر الممارسات السحرية .

وفى « نصوص التوابيت » ، نجد أن الصيغ ٣٨ و ٣٩ و ٤٠ هدفها منع أحد الآباء المتوفين من أن يقضى على حياة ابنه الدنيوية ، باحضاره قبل الأوان الى عالم الموتى لكى يأخذ مكانه فى العالم الدنيوى . والابن ، الذى لا يرغب مطلقا فى الموت (٧٤) من أجل الذهاب الى العالم الآخر ، يجادل طويلا ضد مشاريع أبيه هذه (٧٥) ، وتبدو العلاقات بين الرجلين غامضة الى حد ما . والابن يمثل أمام المحكمة ويتهم أباه بأنه ينقل اليه قوته ليقوم بمهمته ويقول : « ان سلطتى تتساوى بسلطتك (٧٦) » . ولكن ، الأب يجيب بشكوى مريرة ضد ابنه الذى يفحمه ، قائلا بأنه يقوم بمهمة أبيه فى الحياة الدنيا بالاضافة الى القرابين الجنازية المخصصة له . ويتتابع الخلاف بعد ذلك وينتهى بشكوى الابن ضد رغبة أبيه فى موته قبل الأوان .

ان الابن ليس ميتا حديث العهد ، كما يرى فوكنر ، ولكنه فى قيد الحياة .

ويمكننا أن نذكر هنا التحليل الذى قدمه جرشامر . ان الخوف من الموت قبل الأوان هو من الأمور التى ذكرتها النصوص ، كما تؤكد ذلك هذه الفقرة : « ولا يمارس أى ميت قبل الأوان أى سلطة على » أو هذه الفقرة أيضا : « ان الرعب يتملكنى خوفا من أن أموت قبل بلوغ سن الشيخوخة ، قبل أن أصل الى حالة ايماخ » (فقرة مقتطفة من التعويذة رقم ٤٠ « بنصوص التوابيت » التى ذكرت آنفا) (٧٧) .

ولقد شاعت الرسائل الموجهة للموتى (٧٨) • ويمكن أن يطلب المرء ما يريده من أحد المتوفين ، بل ويمكن أيضا أن يطلب منه التدخل ضد متوفى آخر يخشى عدوانه •

ولنذكر هذه الرسالة التى تتميز بطرافة خاصة :

« رسالة مريتي فى الى بنت ايت اف : كيف حالك ؟ هل يعنى بك العالم الآخر (الغرب) كما ترغبين ؟ بما اننى حبيبك فى الحياة الدنيا ، فحاربى من أجلى وتدخل من أجل اسمى ، اننى لم أغتبك ولم أقول عليك عندما نطقت باسمك فى الدنيا • أبعدى الاعاقة عن جسدى ، أرجوك ، كونى شبعاً من أجلى أمام عينى ، بحيث أستطيع أن أراك وأنت تعاربين من أجلى فى الأحلام • (وعندئذ) سوف أضع قرايين من أجلك (منذ) أن تشرق الشمس وسوف أقوم من أجلك بتزويد مائدة قرايينك • • » (٧٩) •

اذن ، فالزوج يطلب من زوجته المتوفاة أن تحارب من أجله ، أن تشفيه وأن تتجسد فى هيئة شبح خلال أحلامه • وفى مقابل ذلك ، فهو يتعهد بأن يقوم بكل عناية بأداء شعائر القرايين من أجلها •

والأموات يمكن أن يكونوا خطرين ويسببوا أضرارا متنوعة (٨٠) ، ولذا يتحتم أن تؤدى بكل عناية الأعمال الجنائزية ، من أجل أن توقر لهم « وجودا » طيبا فى العالم الآخر ، فان عدم توخى ذلك يكون سبباً العاقبة وقد يشعل ثورة المتوفى •

الاستعداد للحياة الأخرى

يجب انتظار الموت ويجب الاستعداد له • وهذا هو ما تعبر عنه « حكم أنى » التى ترجع الى الدولة الحديثة :

« جهز مكانك فى الوادى العجبرى ، المقبرة التى سوف تخفى جسدك ، ضع ذلك فى حياتك باعتباره شيئا مهما فى نظرك ، مثل العجائز العظام الذين يرقدون فى سلام بمقابرهم ، لا لوم عليك فى ذلك ولكن قم أنت بنفسك بإعداده . ان المبعوث الذى أرسل من أجلك (الموت) سيحضر لاصطحابك وليجداك مستعدا . . . لا تقل «اننى طفل صغير» وأنت تجهل ساعة موتك . ان الموت يأتى ويخطف الطفل الصغير من حجر أمه كما يخطف الرجل المسن » (٨١) .

ان تجهيز المقبرة والجنائز لا يجعل الفرد « يموت مائة ثانية (٨٢) ، بل يسمح له بأن « يعيش مرة ثانية » .

والنصوص الجنائزية جاءت من أجل أن تضمن للمتوفى جواز مرور فعلى للعالم الآخر ، ولكن الوظيفة الأساسية « لكتاب الموتى » قد تراءت بكل وضوح فى عنوانه : انه يجب أن يسمح للميت بالخروج الى الدنيا « بين الأحياء » (٨٣) :

« كل متوفى أعد من أجله هذا الكتاب ، تصعد روحه بين الأحياء ، وسوف يخرج نهارا (٨٤) ويرجع ليلا ، ان خروجه سيكون نهارا ، سوف تخرج مع طلوع النهار وسوف تعود ليلا ، سوف تخرج كل صباح وتعود كل مساء » (مقابر الدولة الحديثة) .

من الواضح اذن أن المتوفى يتمنى الذهاب من عالم الموتى الى عالم الأحياء ، والرجوع من عالم الأحياء الى عالم الموتى ، يمضى الليل فى العالم السفلى ، والنهار فى الدنيا .

انه لا يدور بخلده أبدا أن جثته سوف تقوم مرة أخرى من مكانها وتنطلق متنزهة فى الدنيا . ان الجثة تبقى كما هى بداخل المقبرة ، ولكن عنصرا آخر من الانسان ، يمكن تماما

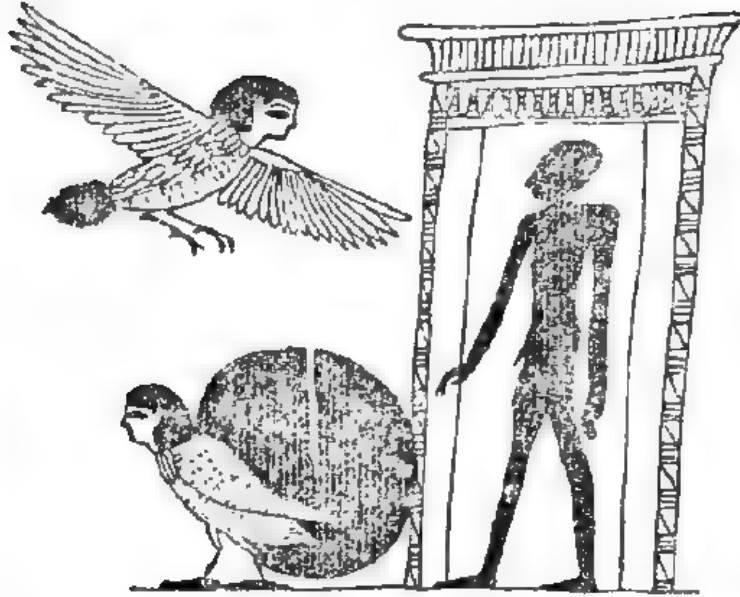
فى هذه الحال ترجمته الى « الروح » هو الذى يفادر الجثة والمقبرة ثم يعود اليهما ثانية • وهذه « الروح » قد مثلت فى بعض النقوش فى هيئة طائر له رأس آدمى (٨٥) •

ولا شك أن خروجهم يخضع لنوع من التنظيم ، ومن أجل ذلك يخضعون لمرسوم من جانب أنوبيس ولتصريح مرور من تحوت (٨٦) •

ومجرد أن الصيغ الهادفة لضمان أبدية المتوفى قد دونت كتابة ، فإن ذلك يضىء عليها نوعاً من الفعالية •



أنوبيس ، برأس كلب صغير يتلقى المتوفى منذ لحظة موته ، ويرى هنا وهو يؤدي أولى الشعائر السحرية من أجل حمايته •



الروح (طائر ذو رأس آدمى) وظل المتوفى (جسم أسود) وهما يخرجان من
المقبرة (كتاب الموتى - متحف اللوفر) •

ومثلما ذكرنا آنفا ، فإن كتابة أى شىء بالنسبة لآى مصرى ،
تضفى حياة حقيقية لهذا الشىء ولا يسعنا هنا سوى الرجوع
الى ما كتبه مورفنز بخصوص الشعائر الجنائزية •

ان كتبنا مثل «كتاب الموتى» التى نظمت بشكل أو بآخر
فى حوالى القرن الرابع قبل الميلاد ، قد حررت بشكل
تدرىجى ، ولم يكن يكتب اسم صاحبها عليها فى كثير من
الأحيان •

ومن المناسب أن نفرد مكانا خاصا للكتب الكبرى
الجنائزية الملكية التى كانت تكتب فوق جدران المقابر الملكية
بوادى الملوك •

وكل واحد من هذه الكتب المركبة ، بخلاف « كتاب
الموتى » ، كان يمثل مجموعة متكاملة •

وبذا يمكن أن نذكر « كتاب الأموات » ، أى ما هو موجود فى العالم الآخر ، « وكتاب الأبواب » ، و « كتاب الكهوف » ، الخ - والموضوع المشترك بكل هذه الكتب المركبة هو وصف لرحلة الشمس الليلية ومقابلة مركب الشمس مع الموتى الذين يستطيعون الاستفادة من مزايا الشمس ، وبعض هذه الكتب المركبة مثل « كتاب الكهوف » تركز على العقاب الذى ينتظر الذين حلت عليهم اللعنة •

فلماذا وضعت هذه « الكتب » بالمقابر الملكية ؟

لسبب بسيط جدا ، وهو كما جاء بمتون الأهرام ، أن الملك عند احيائه مرة أخرى كان من المفروض أن ينضم الى مركب الشمس ويصبح الها ، وكذلك الأمر فى عصر الدولة الحديثة ، فان عودة الملك للحياة تتماثل بالرحلة الليلية التى تقوم بها الشمس ويظهرها المتكرر عند الفجر • وهنا يظهر مفعول قانون التماثل بالسحر المصرى • ويمكن الانطلاق أكثر من ذلك فيما يختص بالمقارنة « بمتون الأهرام » ، فجبيل طيبة ، حيث حفرت المقابر الملكية ، يبدو هو نفسه على هيئة هرم •

وكانت هذه النصوص قد كتبت أصلا على أوراق البردى، ويمكن أن نجدها أيضا على جدران التوابيت الملكية ، ومثل « متون الأهرام » ، سرعان ما استعملها العامة من الناس •

البعض يعتقدون فيها والبعض الآخر لا يعتقدون

تعرضت الأهرام لأعمال السلب والنهب منذ العصور القديمة ، مثلها مثل المقابر الملكية والمقابر الخاصة الأكثر حداثة •

وعرفت ممارسة السلب والنهب منذ عصر ما قبل التاريخ ، فقد لوحظ منذ زمن بعيد أن المقابر غالباً ما كان ينتهكها نفس الذين كانوا يحضرون الجنازات : فالسلب الذى كان يقوم به اللصوص لا يزيد غالباً عن تدمير أعضاء الجسم التى تتزين بأشياء ثمينة مثل : الرؤوس ، والأعناق ، والأيدى والكواحل . فمن أجل نزع الأحجار الثمينة والأساور والحلقات منها ، كان يدمر الشكل الأساسى الذى كانت تبدو عليه الجثة (٨٧) .

وقد عرفت بعض القضايا المدوية التى حدثت فى طيبة خلال عهد الرعامسة فى هذا الشأن (٨٨) . وهذا يبين جيداً ، أن المعتقدات السحرية والدينية لم يكن الجميع يقتنعون بها وإن البعض لم يكن يتردد فى ارتكاب ما يعتبره البعض الآخر انتهاكاً وتدنيساً .

ولم يكن المصريون يختلفون عن غيرهم من الناس ، فالبعض منهم يؤمن بالمعتقدات التقليدية ، والبعض الآخر لا يعتقدون بها .

ولكن ، دون شك ، بما أن النصوص التى وصلت إلينا قد كتبها فى أغلب الأحيان بعض الأفراد العاملين فى جهاز الدولة ، فهى لا توضح لنا سوى المظهر التقليدى للمعتقدات السحرية الدينية .

ومن القضايا الكبرى التى وقعت فى عهد الرعامسة : من نهب وسلب للمقابر ، وكذلك مؤامرة الحریم ، واستغلال النفوذ من جانب كهنة « الفنتين » أو من جانب بانث ، رئيس عمال دير المدينة ، استطعنا بالكاد أن نلمح بعض التصرفات

التي تبدو في مجموعها متعارضة مع العقيدة الرسمية ،
ومزدرية لكل المعتقدات السحرية الدينية •

وحيث ان أخطار السرقة والنهب والسلب للمقابر
كانت معروفة ، فقد كان بناؤها يتم بوسائل دقيقة للحماية •
فمقبرة توت عنخ آمون الصغيرة الحجم تعطينا فكرة واضحة
عن الأثاث الفاخر الذى يمكن أن يوجد فى المقابر الملكية
الأخرى • وليس من المستغرب أن يثير ذلك الرغبة فى نهبها •

ومازال هناك تساؤل حول تشييد المقابر بكل هذه
الفخامة : هل كان الهدف من ورائه زيادة الرفعة والسمو
الاجتماعى لأصحابها ؟ لسوء الحظ ، أن الوثائق القائمة
حاليا لا تسمح لنا بالإجابة على هذا السؤال •

الفصل الثامن

من أجل البحث عن تاويل

« كل ما يعمل على اظهار ما فى داخلنا يسمى لغة »
« شليجل » .

فسر المتخصصون السحر المصرى بأساليب مختلفة .
فبعضهم ، لا يعتبر السحر الا شكلا مبتسرا للدين . وهذه
المعالجة المختصرة تعتمد على أحكام مسبقة لا على أبحاث
منهجية .

وارتكز البعض الآخر على أسلوب بحث أكثر جدية ،
فقاموا بدراسة السحر فى حد ذاته ، باعتباره تعبيرا عن
قوة ما .

ولكن هناك آخرون رأوا أن السحر يجب أن يكون مكانه
داخل نطاق مجموع المعتقدات المصرية . وأسلوبهم هذا
يمكن أن يضاهى بأسلوب علماء الأخلاق الذين حاولوا أن
يتفهموا وجهة نظر المصريين عن السحر .

ومن أجل تيسير العرض ، فقد عملت على توضيح ثلاثة
اتجاهات ، مع ملاحظة أن الاتجاه الأول فقط هو الذى
يتعارض مع الاتجاهين الآخرين .

السحر باعتباره شكلا مبتدئيا من أشكال الدين

عبر ارمان عن هذا المضمون بشدة وصرامة بالغة ، من خلال هذه الفقرة المسهبية :

« ان السحر هو وليد غير شرعى للدين ، انه يحاول أن يكبح جماح القوى التى تسير قدر البشر . فقد تستجاب إحدى الدعوات من جانب الالهة ، وفى أحيان أخرى لا تستجاب ، وعندئذ يتبادر تلقائيا الى الذهن هذه الفكرة التى تقول ان العبارات التى قدمت فى المرة الأولى قد أعجبت الآلهة بوجه خاص . فهذه العبارة اذن قد اعتبرت الأصلح ، وسرعان ما تصبح صيغة يعزى اليها الفاعلية المؤكدة وتقرير المصير ، ولا شك أن هذا الفهم يجبر فى أعقابه سلوكا معيناً . فالיום ، قد ينجح عمل شيء ما فى حين أن هذا الشيء نفسه كان قد فشل قبل ذلك . فمن المؤكد اذن ، أن اهانة ما قد وجهت من قبل للآلهة أو لبعض الكائنات الأخرى المبهمة ولكن اليوم يتم اسعادها . فلو أمكن التوصل الى معرفة أسباب هذا الوضع ، لأمكن فى المستقبل ابعاد الحظ السيئ وجلب الحظ الحسن ، والذى يعرف طبيعة الآلهة سوف يفهم ذلك جيدا . اذن ، فان الأكثر معرفة بطبيعة الآلهة سوف يكون أحسن ساحر . وعند المصريين ، فان الحر - حب الأعلى هو الكاهن الأكثر الماما بالكتب المقدسة القديمة ، وهو من ينطبق عليه ذلك . »

واذا توجهت اهتمامات شعب ما الى مثل هذا الاتجاه - غالبا ما يكون من الشعوب الفتية الساذجة - فلا يمكن

أن يقف فى طريقها أى شىء • وبجوار النبتة السامية للمعقيدة الدينية ، تتكاثر الأعشاب الطائشة للسحر • وفى نطاق الشعوب المحدودة الأهلية يعمل السحر فى نهاية الأمر على كتم أنفاس الدين تماما ، وهنا تسود البربرية ، التى لا تتقبل أى نظام عام ، وتضع فوق كل شىء التعاويذ ذات القوى السحرية ، ويعتزل الساحر ومشعوذوه مكان الكاهن وقداسية الاله • ولن يصل الأمر الى أن نصف شعبا فتيا مثل شعب قدماء المصريين بهذه الحالة • ومع ذلك ، فقد شارك الشعب المصرى بقسط كبير فى ذلك الانحراف ، ومنذ وقت مبكر • حقيقة أنه من الصعب هنا وضع تحديد معين ، فان أية ممارسة تتعلق بما هو فوق الطبيعى لا يمكن بكل بساطة أن توصف بأنها ممارسة للسحر • فان الذى يقوم بامداد الميت بالمؤن ، أو يرسم فوق جدران مقبرته مناظر لحياة رغدة طيبة لا ينقصها شىء ، لا يمكن أن يوصف بأنه يمارس السحر ، وحتى من يقوم أمام المقبرة بترتيل بعض الابتهالات من أجل الموتى ، فهو أيضا يعبر عن صلاة ما ، مهما كانت بساطتها • ولنترك جانبا الموضوع المتعلق بشعائر الآلهة والموتى ، فسوف يتبقى منه الكثير دائما بل والأكثر من الكثير « (١) » •

ولعلنا نعجب من هذا السرد الأيديولوجى الكاريكاتورى الذى قدمه عالم المصريات الكبير « ارمان » ، فهو يركز على تعارضات بسيطة • ولكن هذا السرد لا يستند على أية أدلة ، أو مواضع نصية ، وهذا يثير الدهشة خاصة اذا عرفنا الأعمال الرائعة التى قدمها ارمان •

فكيف عسانا نفسر مثل هذا التصلب واللافهم ازاء الثقافة المصرية ؟

قد يمكننا تقديم ما يفسر ذلك • فالطبعة السادسة من كتاب ارمان ، التي اقتطفت منها الترجمة الفرنسية ، والتي نشرت في ألمانيا عام ١٩٣٤ ، ربما تفسر لنا موقف ارمان الذى عبر بالأحرى عن رد فعله ضد القوى اللا عقلانية التي انطلقت في بلده هو في ذلك العهد •

ولعلنا نجد نفس النمط من النظريات ، ولكن أقل صرامة وأقل حدة ، في التقييم الذى قدمه فاندبييه عن الشعائر الجنازية في العصر المتأخر :

« يمكن أن يلاحظ أن العودة الى الماضى ، التي تميز بها هذا العصر ، لم تحددها عقيدة حية ، بل بعض الاهتمامات الخرافية • انه السحر ، الذى أحرز نصرا بعد صراع طويل الأمد مع الأفكار الدينية فعلا ، تحت شعار مصطنع بالرجوع الى الماضى • وفى الظاهر ، لم تتغير الأفكار المتعلقة بالعالم الآخر ، ولكنها فى الواقع كانت تتلاشى بداخل كافة دهايز السحر ، وأصبح الشيء الذى يهم منذ ذلك الحين هو معرفة فوائد التمايم والوصفات السحرية » (٢) •

وقد يقول البعض ان مفاهيم « ارمان » و « فاندبييه » هذه تحمل بصمات عصر كل منهما ، وأن أفكارهما قد أحنى عليها الدهر وليس لها أى تأثير فى وقتنا الحالى • • ان ذلك يبدو صحيحا الى حد ما ، فان أى عالم مصريات يقوم بدراسة هذه المواضيع بمزيد من التمعن لن يسمح لنفسه أبدا بتقديم « مثل هذه الأحكام الصارمة » التي قدمها « ارمان » و « فاندبييه » عن الحضارة المصرية (٣) •

المفاهيم الثيولوجية وتطور الممارسات السحرية

من خلال آراء أفضل المتخصصين ، يمكننا أن نتبين بعض النظريات الواضحة الأهمية •

ان المفهوم الذى قدمه « آسمان » (٤) يبرز عن حق « أن النظام السياسى للملكية الفرعونية هو نوع من الديانة ، كما تعتبر الديانة نوعا من أنواع التنظيمات السياسية . وكما أن المسيرة الكونية أو الدورة الشمسية لا يمكن أن تستمر من تلقاء نفسها ، فالضرورة تحتم أن يكون هناك ما يساندها ، وبالمثل فان النظام الاجتماعى لا يمكن أن يقوم من تلقاء نفسه ، ولكنه فى حاجة الى حكومة قوية من أجل أن يستمر ويدوم » . وفى كلتا الحالتين ، يجب الحفاظ على الماعت ، أى النظام العام الشامل الذى تهدده دائما القوى المقلقة فى الخواء الكونى (اسفت) . ان النظام الاجتماعى هو نسخة للنظام الشمسى .

وبذا ، فان آسمان يقترح مفهومين يمثلان التصور المصرى لسببية التى يجب أن تكون مرتبطة بالقوى السحرية أو الحكا . ويرتكز كلا المفهومين على النظام ونمط من الحكم الأوتوقراطى القادر على فرضه من أجل الحفاظ على تماسك العالم . فالدولة هى النسخة المطابقة للحكم الكونى ، ووظيفتها المحافظة والعمل على استمرار هذا النظام فى مجابهة العدو السياسى العامل على أحداث القلقة .

وهذا المفهوم يتقارب الى حد ما من المفهوم الذى كان سائدا ابان العصر اليونانى :

« كان الاغريق ، فى القرنين الثامن والسابع يخضعون لقوانين الدولة . والعالم الذى كانوا يعيشون فيه هو العالم الذى وصفه « هيجل » بعبارة « الجوهر الأخلاقى » . فان تضافر وتماسك الدولة لا تشوبه شائبة وليس موضع جدال ، فالقانون والعرف يسريان من تلقاء نفسيهما ، والعرف هو القاعدة التى لا يجادل بشأنها وليس هناك أى ضغط

اجتماعى ، وهناك نوع من اللا تمييز بين العام والخاص . .
 وعلاقة بين الانسان والدولة هي علاقة مباشرة ، وعلاقة
 الدولة بالطبيعة هي علاقة بدون وسيط . الخطأ الوحيد المحتمل
 هو انتهاك قوانين الدولة ، ان مجرد انتهاك قانون من قوانين
 الدولة ، هو اعتداء على القيمة الأخلاقية القائمة ، وهو أيضا
 اعتداء على توازن الطبيعة » . (٥) .

واقترحت هذا المضمار بعد ذلك مفاهيم عديدة أخرى
 وضعت هذه النظرة الى العالم موضع جدال .

فهناك مفهوم العمارة (٦) الذى يرى أن رحلة الشمس
 اليومية فقدت مضمونها السياسى ، فهي لا تجابه أى عدو .
 وعلى نفس النمط ، على المستوى السياسى ، فإن فعالية الاله
 المحيى يعكسها الملك مباشرة . وتفقد السببية علاقاتها
 السحرية لتصبح بمثابة المبدأ الطبيعى . ولم يعد هناك
 ضرورة لمصارعة الميول المقلقة . وفى هذا الاتجاه أصبحت
 « الثيولوجيا السلبية » « ثيولوجيا ايجابية » . وحل مفهوم
 « الحياة » محل مفهوم « النظام » . وأصبح العالم تدار دفته
 مباشرة بواسطة آتون ومثله . ولم يعد هناك أى شاغل
 بالصراع ضد قوى الخواء . . وأصبح الملك يجتكر الماعت
 التى لم تعد تتضمن شيئاً عن مضمون « العدالة » بل بالأحرى
 مضمون « الحقيقة » ، وأصبح الملك هو المترجم المفضل الذى
 يضيف على المعرفة الموحاة معناها . وأصبح « الشر » هو
 الذى يتعارض مع « المبدأ » ، وكل شئ يجب أن يكون خاضعاً
 لآتون ، اذن فما هو ابراز وتوضيح لمفهوم خلع الصفات
 البشرية على الاله واضمحلال صورة أبوبيس ومفهوم الصراع
 الكونى . وهذان العنصران ، اللذان انبثقا خارج نطاق

عصر العمارنة ، يعتبران من سمات الأسرة الثامنة عشرة ،
بصفة عامة .

أما الاتجاه الثانى ، الذى يعارض التخطيط التقليدى ،
فهو تطور « الورع الفردى » .

ان هذه العلاقة المباشرة مع الآلهة التى تفرض
سلطوتها و ارادتها على مر التاريخ ، قد وصفها أسمان بعبارة
« ثيولوجيا الارادة » . وقد ظهرت عدة مظاهر تنم عنها ،
عصر الانتقال الأول . ففى الدولة الوسطى ، كان « مبدأ
القلب » يتعارض مع نظام اجتماعى يرتكز أساسا على
القرارات الملكية . وأما عن الماعت ، باعتبارها تعبيرا عن
الكيان الاجتماعى ، فقد حلت مكانها ارادة الاله . أما
المبادلة ، التى تعتبر النواة للماعت وجوهر التناسق
الاجتماعى ، فقد نقلت من المجال الاجتماعى الى مجال العلاقة
بين الانسان والاله . وحل الرجل الورع مكان الرجل
الحكيم .

والعديد من نصوص « الورع الفردى » تؤكد على أنه
لا يوجد أى حام أو راع ضمن البشر ، وأن الملجأ الوحيد أمام
الضعيف هو الاله . وأصبح آمون بمثابة «وزير البائس» .

ولقد تكرر هذا المعنى كثيرا فى نصوص الرعامسة ،
حيث يوصف آمون رع بأنه « وزير البائس » ، لأنه لا يقبل
رشاوى ، وهذا يلقي بظلال قاتمة على أحوال القضاء فى
تلك الفترة .

من أجل البحث عن تاويل



وصف آمون بأنه « وزير الخير » • وكان كبير موظفي الفرعون مكلفا بأمور القضاء ويرتدي نقبة مستطيلة للغاية ومبطنة ، ذات حمالة (مقبرة الوزير - رخميرع - غرب طيبة) •

وها هما مثالان على ذلك :

« ان كل مدينة تفعم بالحب من أجلك ، وكل أرض تفيض بجمالها لأنك آمون الوزير الذي يعتبر القاضي لكل مسكين • ان آمون لا يقول لمن لا يقدم هدية (رشوة) : « اذهب بعيدا من المحكمة ! » اتجه بوجهك نحو من ينطق باسمك يا آمون ، لأنك أنت قاضي الحقيقة » •

وأیضا :

« أيها القاضي العادل الذي لا يقبل أية رشوة ، من يساند المعدم ، الذي يقف بجانب الفقير ، والذي لا يساعد الطاغى • • الذي ينصر المظلوم ، أيها الوزير ، اجعله محظوظا بجوار حورس (الملك) في القصر » (٧) •

اذن ، فالبشر يضعون أنفسهم تحت حماية الاله • هل يهبون له كل أملاكهم ، مثل ساموت الملقب بكىكى الذى وهب جميع أملاكه للالهة موت •

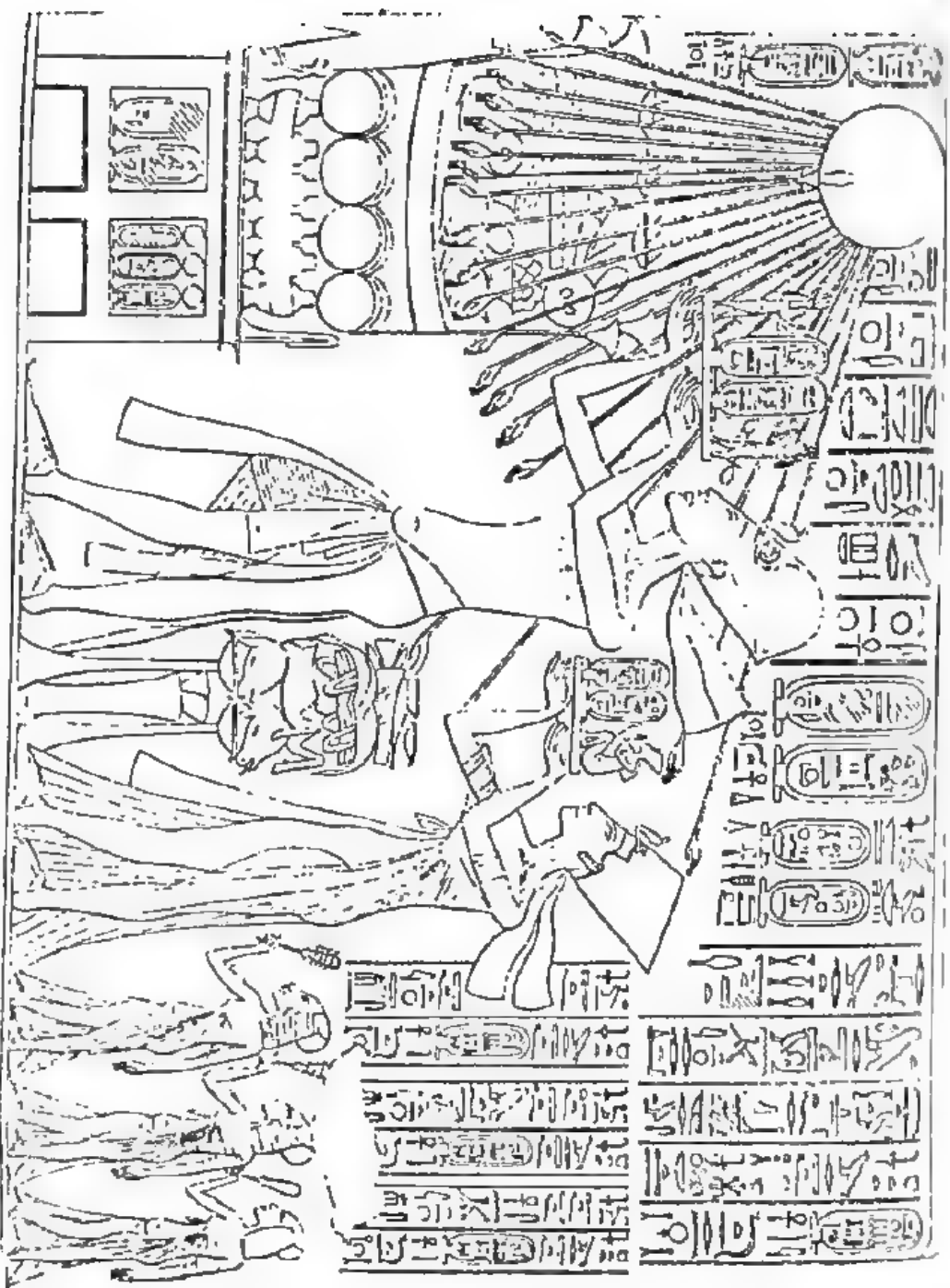
وفى عهد الرعامسة ، تطور مفهوم الخطيئة والجرم تجاه الاله الذى يبدى ارادته فى حياة البشر بالاختيار او عكسه • فالاله ، وقد أصبح المنقذ للمظلوم ، وقاضى البائس ، يقوم بالتالى بمهمة الحماية التى تحل مكان المهمة التى كان يوفرها تماسك الكيان الاجتماعى فى نطاق المفاهيم السابقة ، وأصبحت ارادة الاله تتبلور عندئذ فى دعم استمرارية الدورة الكونية • ويعتبر الحدث الحسن تعبيرا عن الخطوة لدى الاله ، أما الحدث السيئ فيبين عن ثورة الاله وعدم رضاه • والاله يتدخل مباشرة ، ومنذ هذا الحين أصبحت الماعت خاضعة للاله العامى والقاضى • واعتبر النجاح والفشل تجليا للارادة الالهية ، وأصبح الاله هو مصدر التاريخ :

« ان كل الذى يحدث هو تطابق لما أمرت به » •

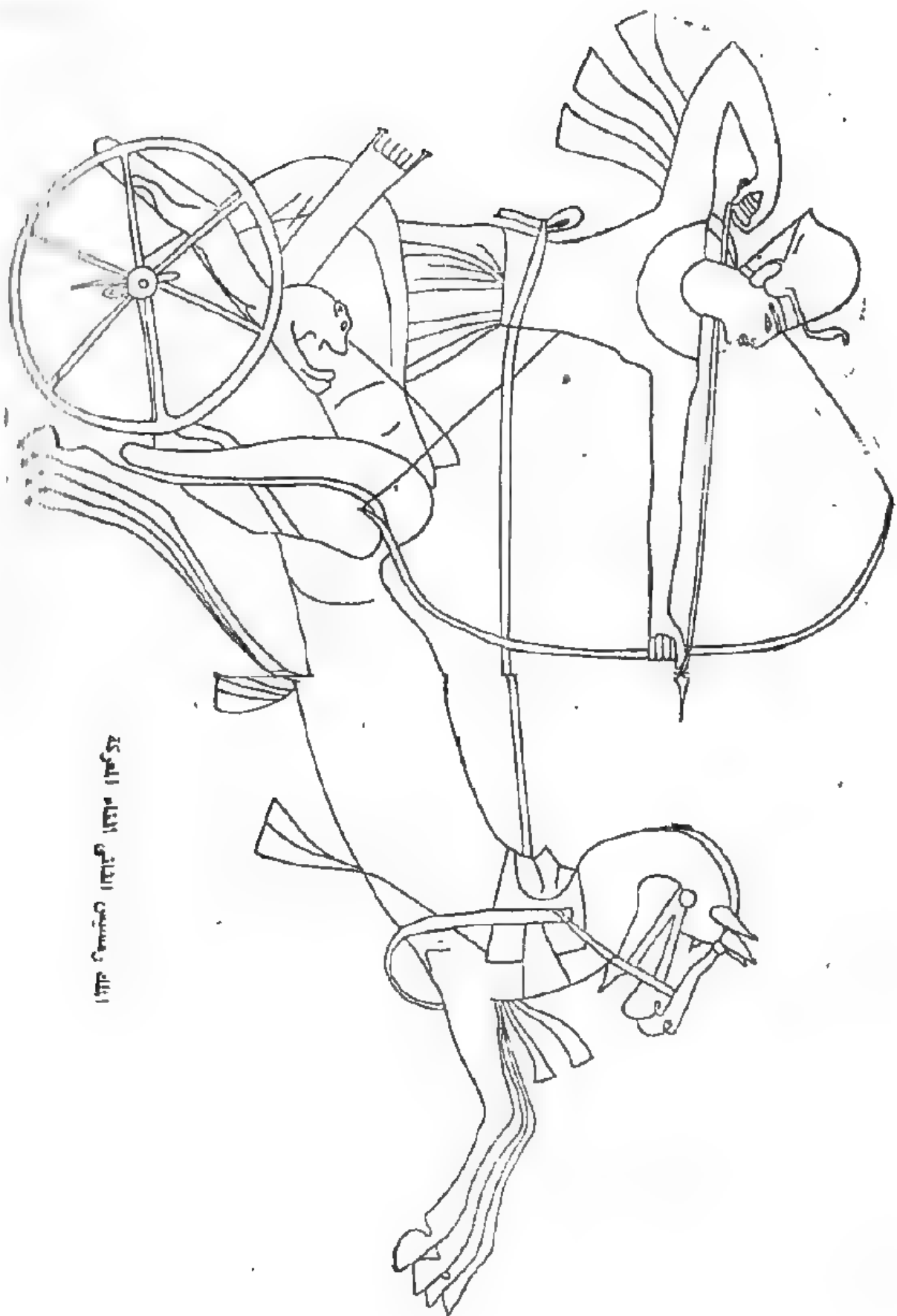
وها هو نص نسخ فوق العديد من تماثيل العصر المتأخر :

« ان الخير ليس بالأمر الصعب لمن يقوله • ان رع يتألق ، ويلاحظ ويجزى على فعل الخير • فمن يفعل خيرا ، يجزه خيرا ، ومن يفعل شرا ، يجزه بنفس ما فعل ؟ (٨) •

وبذا ، فان التعريف القديم للسحر ، الذى نجده فى « تماليم من أجل مرى كارع » وهو اله قد منح السحر للانسان لابعاد حدث سوف يقع ، قد تغير معناه ، فاذا كان مضمون الحدث يتضمن معنى حياديا خلال فترة تدوين



اخناتون والبردي وقد اصطحبها بناتها الثلاثة ، وهم يوزون السوائل المقدسة الشمس
 النون •



ملك حسين الثاني القاه الموكه

« التعاليم » ، فإن الحال قد تغير في عصر الرعامسة وأصبح الحدث يعبر عن تجل الهى • ومكان التشاؤم النسبى فى النظرة المستقبلية ، حلت الثقة الورعة فى عمل الاله •

ومن هذا المنطلق ، قام المفهوم الجديد بدور مدمر للنظام السياسى وفقا لما جاء بالمفهوم الكلاسيكى • وبدأ امون يدير دولته بواسطة وحيه ، وهو عبارة عن تجل الهى على مستوى القمة ، بالاضافة الى الاحلام ، والاجراءات المستوحاة من الاله وتدخلات « باو » (أرواح) الاله •

وفى عهد الرعامسة ، كانت الخطوة الالهية (حسوت) ، هى التى تهم قبل كل شىء • ولقد أبرز رمسيس الثانى صورته على أساس التدخل الالهى لصالحه خلال معركة قادش ، وعبر الحدث عن شرعية الملك • وكان على الفرعون أن يكون ورعا ، مثل أى فرد ، وهذا الورع يجب أن يتجلى عن استعداد داخلى لا فى مجرد بناء المعابد فقط •

وازدادت أهمية المعبد • وأصبحت أملاك آمون مؤسسة مهيمنة ، وجر ذلك فى أعقابها نوعا من تفكك لأوصال الدولة ، وانتهت « الامبراطورية » عند أعتاب « المعبد » • وكان التشابه ضئيلا جدا مع الأيديولوجية العمارنية •

ومع « ثيولوجيا الارادة » تحولت الدولة الى الكهنوتية • وبشكل تدرجى أصبح الكهنة هم الطبقة المميزة الحاكمة ، سواء على المستوى الأدبى أو الاقتصادى •

ومكان المثل الأعلى للموظف ، الذى تعتمد حكمته على الكتابات والذى طابق حياته الفردية مع حياته الاجتماعية حل المثل الأعلى المرتكز على الورع ، ولم يكن ذلك على ما يبدو نعتا له وريثا اجتماعية • بل العكس ، فإن تكثيف العلاقات

بين الانسان والآلهة كان يتم على حساب التماسك الاجتماعي ،
فالحكومة الالهية حلت مكان الملكية الفرعونية ، فى ٥٠
تفاقم الفساد ونقص الأمان بشكل يندّر بالخطر .

وازداد تقدم الكهنة أى المبرين عن الارادة الالهية ،
وتزايدت أهمية الألوهية تزايدا مستمرا .

ولكن وبصفة خاصة كانت الكوكبة المحيطة بالفرعون ،
هى التى اكتسبت مظهرها المميز ، الذى عرفناه جيدا ،
خلال ما جاء بالتوراة . فان ال (حارتوم ميم) الذين
يحيطون بالفرعون فى قصص موسى ويوسف والذين يشعلون ،
وظائف المستشارين ، والمفسرين للأحلام ، ورجال الدين
والسحرة يتطابقون من الناحية الاشتقاقية والتوظيفية
بالحريوتب الذين تراءوا فى بعض الكتابات التى قدمها
رسميس الثانى فى « بردية فاندويه » وفى قصة « ساتنى » .
ولا شك أن المصادر الخاصة بتلك الحقبة وبصفة خاصة
« بردية فاندويه » تبين لنا صورة تخيم عليها الكآبة عن الحياة
الاجتماعية بعد الدولة الحديثة . فلقد ازدهرت المعابد بفضل
هبات الورع والتدين من جانب الملوك ، فى حين أن أفراد
الشعب ، وقد افتقدوا الى حماية وثقة الماعت ، كانوا يعانون
من مظاهر العنف والريبة والبؤس ، ومثل هذه الفجوة ما بين
ازدهار وتآلق المعابد وبين أحوال الشعب لم يكن يشار اليها
فى اطار الأيديولوجية الرسمية ، ولكنها هى بالضبط التى
وصفت فى قصة « بردية فاندويه » . ولم يكن تراكم الفضائح
والقضايا بغريب مطلقا على مثل هذا المناخ المقم بالفساد
والانحلال ، الأنحلال ١٤١ -

وهنا ، يبدو أن عالم المصريات آسمان قد اقترب من ظاهرة مهمة ترتبط بـ « ثيولوجيا الارادة » ، أى الانبثاق التدريجى لمفهوم مسئولية الفرد عن أعماله .

ولقد كان للفلاسفة المحدثين بالغرب رؤية تتسم بالسلبية ازاء « الفلسفة الشرقية » ، ففى الشرق تبدو العلاقة الجوهرية كما يلى : أن الجوهر الأوحد هو الحق وأن الفرد فى حد ذاته لا قيمة له ولا يستطيع أن يقيم شيئاً لنفسه ، وأنه لا يمكن أن يكون ذا قيمة فعلية الا اذا امتزج بهذا الجوهر ، ومن هنا يصبح هذا الجوهر غير قائم بالنسبة للفرد ، والفرد نفسه يتوقف عن كونه يقينا ، ويتلاشى فى اللايقين (١٠) .

واذا كان هذا التقريب لهيجل يتناسب مع تطابق الدورة الكونية بالدورة الاجتماعية كما أوضح آسمان ذلك ، فإن « ثيولوجيا الارادة » تبين على النقيض نوعا من الوعى الفردى ، يخضع بدون ريب للآلهة .

ولكى يكون العرض سهلا ، فقد عملت على تبسيط نظريات آسمان . ولكن ، كان من الطبيعى أن « الثيولوجيا الايجابية » و« ثيولوجيا الارادة » لم يتواليا مثل مراحل الفكر : تمحو الواحدة منهما أثر الأخرى (١١) . وبداية من الدولة الوسطى ، وجدت اثباتات لما أسماه آسمان بـ « ثيولوجيا الارادة » ، على سبيل المثال من خلال « قصة سنوهى » وقصة « الملاح الغريق » . ولقد بقيت « الثيولوجيا السلبية » على مدار التاريخ المصرى كله كما أكدت ذلك الشعائر المتأخرة المتعلقة

ولكن آسمان يحاول أن يبرز ما يضمنى على كل عصر من العصور لونه الخاص به ، وسماته الغالبة ، بالإضافة الى أشكال التعبير التقليدية ، سواء على مستوى الدولة ، أو المعبد أو الفرد .

وخلاف ذلك ، فمن الخطأ أن ينظر الى « ثيولوجيا الارادة » باعتبارها العامل الذى حدد أسباب الأزمة التى عاشتها مصر بداية من عهد رمسيس الثالث . فلقد تبين الآن أن توقف الغزرات الحربية بخارج مصر قد جر فى أعقابها ندرة المعادن النفيسة . وقد تجسد ذلك فى منطقة طيبة فى صورة ارتفاع كبير فى الأسعار ، الذى تواكب مع القضايا الكبرى مثل قضية نهب وسلب المقابر الملكية المرتبطة بقلعة المعادن الثمينة .

ومع ذلك ، فإن « ثيولوجيا الارادة » ربما كانت عاملا من عوامل أزمة أواخر الدولة الحديثة ، فإن الديانة اليهودية، ثم من بعدها الديانة المسيحية — وقد وضعتا فى مركز اهتماماتهما نوعا من التضامن والاخاء للتعبير عما يريد الله من الانسان أن يحققه — قد تخطيا هذا التعارض : « عليك أن تحب القريب منك كما تحب نفسك » (١٢) وكلمة « القريب منك » هنا لا تعنى المعنى المحدود للكلمة ، فقد أكمل النص بعد ذلك : « اذا حضر شخص غريب للاقامة معك ، فى بلدكم ، فلا تكدره فسوف يكون بالنسبة لكم كواحد من مواطنيكم ، ان الغريب الذى يقيم معكم ، سوف تحبه كما تحب نفسك ، فأنتم كنتم غرباء فى مصر » (١٣) .

وفى الانجيل ، نجد هذه الوصية تتردد لمرات عديدة :
« فقام أحد المتفقهين ، وقال له مه أما أنت . . . »

ماذا يجب أن أفعل لكي أنعم بالحياة الأبدية ؟ فقال له : فى
 التعاليم ، ماذا كتب ؟ ماذا قرأت بها ؟ فأجاب الرجل : سوف
 تحب الرب ، الهك ، من كل قلبك ، من كل روحك ، بكل
 قواك وبكل عقلك ، والقريب منك كأنك تحب نفسك •
 فقال المسيح : لقد أجبت اجابة صائبة ، افعل ذلك وسوف
 تمشى أبديا » (١٤) ونفس هذا السلوك قد ركز عليه
 بصفة خاصة فى الديانة المسيحية من خلال مفهوم الشفقة •
 وبذا ، فان الديانة اليهودية ثم الديانة المسيحية قدمت حلا
 لأزمة الديانة المصرية ، نوعا من التفوق على الذات الجدلى ،
 أو ما يسمى بالـ *Oufhebung* المعنى الهيجيلى •

ويمكن أن يلاحظ أيضا ، أنه فى وقت أكثر تقدما ومن
 خلال مضمون آخر ، وجه « بلوتن » لومه للغنوصيين لأنهم
 يتوغلون فى نوع من التأملات لا صلة له مطلقا بالحياة
 الواقعية ، أى يتوغلون فى وضع دينى يتوجه فقط ناحية
 الآلهة دون أن يكون هناك أى التزام نحو الفرد الآخر ، أو
 أى أخلاقيات شخصية ، فهذا هو خطر الغنوصية ، لقد وضع
 « بلوتن » ذلك جيدا • فالمرء ينتقد طبيعيا ، ومن المعتقد أن
 المجهود الأخلاقى لن يضيف شيئا » (١٥) •

وبالنسبة له ، تعتبر الفضائل الأخلاقية بمثابة فضائل
 تطهيرية • تتطابق مع نوع من التغيير الكامل للحياة
 الداخلية » (١٦) •

ان هذا السرد الجميل الذى قدمه أسمان يدعو بلا شك
 الى الموافقة • ومع ذلك ، فبالنسبة للموضوع الذى يثير
 اهتمامنا هنا ، وهو السحر ، لا نهتمنا سوى ايماءة عن تطور

الممارسات السحرية وارتباطها بـ « ثيولوجيا الارادة » ، ولكن أسمان لا يقوم بدراسة السحر من هذا المنطلق ، كما أن هذه الملاحظة التى يبديها تعبر عن وضع اجتماعى ، ولا تبين عن تغيير مهم فى طبيعة السحر نفسه .

نظريات ريتنر

لاحظ ريتنر * فى نفس الكتاب (١٧) أن أى أبحاث فى الديانة القديمة لم تغل من دراسة « الممارسات السحرية » . والمختصون لم يعجزوا عن ملاحظة أن الممارسات السحرية قد أصبحت سمة سائدة فى ذلك العصر ، وعملت بذلك على ازاحة المضمون الشعبى للشعائر التقليدية فى المعبد .

ويتعارض مع « العصر الذهبى » خلال الدولة الحديثة تطور السحر على حساب الدين ، الذى بلغ ذروته خلال حلقوس غير مبنية على أساس فى العصر اليونانى ، ومجموعة من الخرافات المتداعية انهارت سريعا أمام مسيحية قوية البأس .

وهذا المجل صدق عليه الكثيرون على أوسع مدى ، ولكن مازال هناك نقص بالنسبة لدراسة فعلية عن كنه وحقيقة السحر وقتئذ .

ويلاحظ فى أغلب الأحيان ، أن التمييز بين « السحر » وبين « الدين » مازال غير واقعى ويرتكز على أسلوب الممارسين . فان التمييز بين ديانة ترتكز على الورع وبين شعائر سحرية عرف عنها أنها منذرة أو مسهبة تخدم أغراضا خاصة وذاتية هو تمييز غير فعال ، لأن النص نفسه

قد يستعان به باعتباره ترتيبا دينيا أو صيغة ذات نمط خاص ، كما أن الشعائر نفسها يمكن أن تستعمل فى نطاق المعبد أو لغرض خاص .

وسوف نعود بعد ذلك الى ما قدمه ريتنر من ايماءات .

وخلاف ذلك ، فإن هذا الموقف تجاه السحر يعكس مفهوما اوروبيا بحثا موروثا من العالم اليونانى ، انه مفهوم لا يتطابق مطلقا بالمفهوم المصرى عن السحر كما عبر عنه بكلمة حكا ، والذي يعتبر ، عند بورجوتس (١٨) ، قوى بدون سمة معنوية محددة الهية المصدر ، يستعين بها البشر كما يستعين بها الاله مع أجل استقرار النظام الذى خلق ، أو من أجل حث بعض التدخل الالهى فى شئون البشر وشئون الآلهة وشئون العالم الآخر .

أما ريتنر ، فهو لا يرى أى تعارض بين السحر والدين ، لأنه اذا كانت عبارة حكا تنطبق الى حد ما على ما تعنيه لنا كلمة « سحر » ، فليس هناك أى كلمة مصرية تتطابق مع ما تعنيه لنا كلمة « دين » . ومن هذا المنطلق فهو يستعين بملحوظة أيداها جاردنر سوف نتحدث عنها فيما بعد .

ان المفهوم الأكثر قربا فى التعبير المصرى هو « يخدم » الاله . ولكن مثل هذه « الخدمة » كانت تتضمن بعض الممارسات المنبثقة من السحر .

ومن أجل أن يضيف « ريتنر » اليسر والسهولة على عرضه فسر كلمة « سحرى » بالمعنى الغربى للكلمة ، بأنها

كل عمل يعمل على بلوغ هدفه خارج نطاق علاقة المعلوم بالعلة .

ولكنه لم يترجم عبارة حكا ، وحقيقة انه اشار قائلا ، انه وجد في العصر المتأخر عددا أكبر من أسماء الاله حكا في النصوص الثيولوجية ، وعددا هائلا من التماثيل ، ومن التماثيل الشافية ، والبرديات السحرية الدينية ، الخ . ولكن نفس هذه التغيرات لا تعكس أى تطور نوعى فى نطاق الفكر أو الممارسة المصرية . ان ذلك بالأحرى ، يبين عن تكاثر عددى لعناصر كانت قائمة منذ أمد طويل فى اطار الثقافة المصرية . اما الوضع الثيولوجى للاله حكا ، فقد كان محددا فى الدولة القديمة والوسطى . وكانت بعض التماثيل تقترب بالنصوص الطبية العريقة القدم . وكان يستعان ببعض الصور والصيغ من أجل تحقيق الشفاء والوقاية على مدار التاريخ المصرى بأكمله . ويرى ريتنر ، أن ذلك يعد بمثابة تعميم أطلق عليه عبارة « ديمقراطية » (★) الممارسات الذى أدى الى اتساع مدى الصيغ الجنازية للأهرام الملكية « بكتاب الموتى » ، حيث أصبح أى فرد يستطيع الحصول عليه ببعض المال .

والجدير بالذكر هنا أن « الكتب الجنازية » الكبرى بالمقابر الملكية قد مرت بتطور « ديمقراطية » مماثلة .

ولقد ساعد نمو الطبقة الوسطى بالمدن على هذا التطور . ويبدو أن العناصر « الأجنبية » التى تتراءى من خلال النصوص السحرية ، تعكس أيضا الميول التأليفية بالديانة المصرية التى استوعبت عددا من الآلهة الأجنبية .

(★) الديمقراطية : ممارسة ديمقراطية .

لقد حدث ، خلال العصر المتأخر ، تغيير نوعى فعلى نبع من حركة « ثيولوجيا الارادة » وتآلفت مظاهره خلال الدولة الحديثة وبلغ ذروته ابان ثيوقراطية طيبة فى الأسرة الواحدة والعشرين *

وبشكل ملموس وواضح تماما ، تجلى ذلك من خلال بعض التغيرات فى الجهاز الجنازى : فالأدوات الجنازية البعثة (توابيت ، خدم جنازيين) قد زاد عددها . أما الأدوات المتعلقة بالحياة اليومية فقد مالت الى الاختفاء (١٩) . واستعملت نسخ ملخصة الى حد ما من « كتاب المسكن السرى أو الامدوات » ، الذى كان يعتبر ، خلال الأسرة الثامنة عشرة ، حكرا ملكيا وظهرت أنواع جديدة من البرديات مثل البرديات الميثولوجية ، ولقد لوحظ الميل نحو بعض فصول « كتاب الموتى » دون غيرها ، مثل الفصل السابع عشر ، حيث يتطابق الموت ببعض الآلهة ، ويقترن ببعض التفسير . وبدأ الاهتمام واضحا بالاكثار من الصور ، والتأمل الثيولوجى ، والاستعارات الغامضة . وتطورت الشعائر الخاصة بالحيوانات المقدسة ، وأيضا ، وبدون شك تزايدت الأشياء المعروفة تقليديا بأنها « سحرية » وذلك كله مع تطور « ثيولوجيا الارادة » *

وعند مستوى معين عمل التزايد العددي على احداث تغيير نوعى . وبدأ فقد تغير محتوى المقابر « حيث اختفت كافة عناصر الحياة الدنيوية ، لاقتراح مضمون جديد للحياة

فى العالم الآخر ، حيث لم يتخل عن مضمون الاستمرارية الأبدية لحياة تتشابه كثيرا مع الحياة الدنيوية ، ولكنه تقهقر بشدة الى الوراء ليترك المجال لمضمون القدر الالهى الذى استمار الكثير جدا من المفاهيم الملكية بالدولة الحديثة . وحدث تركيز قوى فى مجال الحياة الدينية ، واحتل السحر مكانا متزايد الضخامة ، ووضحت هيمنة وسيطرة الكهنة فى نطاق الحياة الدينية والثقافية ، فهذه تقريبا السمات التى شدت انتباه الزائرين الاغريق بصفة خاصة (٢٠) .

وبالفعل ، ومثلما لاحظ بوزنير ، « كانت الممارسات الكهنوتية لا تختلف مطلقا عن الممارسات السحرية ، فعند قراءة الشعائر الكبرى المتأخرة ، يتراءى للقارىء أن كبار الكهنة كانوا يمضون جزءا من وقتهم فى البصق على دوى صغيرة تمثل أعداء ربهم وفى دهسها بقدمهم اليسرى . والكهنة يضعون كتب الشعائر هذه فى متناول الجميع » (٢١) .

« انها أيضا تلك السمات التى تبدو سائدة للأغلبية العظمى من المشاهدين الحاليين ، وتعمل الى حد ما على طمس الصورة التى تقدمها لنا الوثائق السالفة . انها تؤيد العرف الذى يعتمد على تسمية الجزء الثانى بأكمله من التاريخ المصرى باسم « العصر المتأخر » (٢٢) .

السحر باعتباره تعبيراً لقوى ايجابية

من كل ذلك يمكننا أن نصل لتفهم أكثر لتطور الممارسات السحرية فى العصر المتأخر ، ولكننا نجد أنفسنا مازلنا فى حالة ترقب وتوقع فيما يختص بطبيعة السحر .

ومن الملاحظ أن أسمان قد غُبر عن المضمون المصرى للسببية ، باعتبار أنه يجب أن يرتبط بعلاقة بالقوى السحرية حكا ، فالسحر يعتبر اذن بمثابة قوى ايجابية تعوض « سلبية » العالم ، مثل : توقف الحركة ، الموت ، المرض ، باختصار كل ما يتعارض مع مسيرة الكون (٢٣) .

فمن وجهة نظره ، يعتبر السحر متضمنا بالثيولوجية السلبية ، أى أنه كان يساند ويدعم المسيرة الكونية فى مجابهة القوى السلبية .

ومع ذلك ، فمن الصعب كثيرا أن نضع السحر داخل مضمون « ثيولوجيا الارادة » ، حيث يكون الحدث تجلينا للارادة الالهية . ربما يكون من المستطاع حل هذه المعضلة بواسطة التفسير التالى : لو قلنا مثلا ان الانسان قد أصيب بدغة شعبان ، فان الاله هو الذى أراد ذلك ، وعمل الساحر سوف يتركز فى نقل هذا الحدث الى عالم الآلهة . فهذه هى التقنية المعتادة ، أن يبين ان الحدث الذى وقع يتعارض مع الارادة الالهية ، وبالتالي ، فعلى الاله او الآلهة أن تعجل بشفاء الانسان الملدوغ . ربما تكون هذه الفكرة من أصعب الأمور على فهم الانسان الحديث ، وهى الخاصة بالعلاقة بين الدال - والمدلول .

وبالنسبة لنا ، ترجع هذه العلاقة الى المعنى الكيفى فى حين أن المصرى القديم لم يكن يرى اختلافا أساسيا بين الدال والمدلول ، بين الكلمة والشئ . وبواسطة العبارات ، يستطيع الساحر أن يدمج حالة ما بداخل نطاق علاقة جديدة تفسر الى حد ما الحال التى يعيشها المريض ، بحيث يضى

عليها معنى يلفى العائق أو المرض الذى يعانى منه المريض ، بحيث تبدو علاقة الدال بالمدلول بمثابة حقيقة .

ومن المؤكد أن السحر الدفاعى ، سواء كان للحماية ، أو الوقاية أو غير ذلك ، يعتبر أساسا لأغلبية النصوص والأشياء السحرية التى وصلت إلينا ، وهذا السحر يرتاد غالبا على علاقة مباشرة بين المريض والاله أو الإلهة ، من خلال العبارات التى يقولها الساحر والتى تدخل بذلك داخل نطاق نظرية السببية المباشرة ، التى قام أسمان يعرضها .

ولكن مما يؤسف له أن أسمان لم يعمل على تعميق حججه ، ولكنه ، ربما ، يعتقد أن الرجوع الى تفسير السحر باعتباره قوة هو أمر معروف حيث قام الكثير من المتخصصين بتفصيله وبصفة خاصة عالم المصريات هورنونج (٢٤) .

وبالنسبة له ، تتمثل القوى حكا فى ثلاثة مظاهر :

الاله حكا

انه ضمن السلطات الثلاث الخاصة التى يملكها الاله الخالق من أجل تشييد البناء الخلقى ، وهى سيا « المضمون الالهى » ، وهو لازم للغاية فى نطاق تكوين العمل الخلقى ، ثم هناك حو « التعبير الخلاق » ، ثم حكا « السحر » الذى خلق العالم انبثاقا من القوى الخلاقة . وهذه الحقائق الثلاث تتمثل فى هيئة آلهة تصاحب رحلة المركب الشمسى ، ويقوم حو وحكا بقتل عدو رب الآلهة . ولكن حكا بصفة خاصة يقام من أجله الطقس . ولقد أضيف إليهم فى أواخر الدولة الحديثة جوهر « الرؤية » وجوهر « السمع » .

ويمثل كل هؤلاء الآلهة في هيئة آدمية • وقد اقترح عالم المصريات أتو اعتبارها ، « آلهة معنوية » • ومع ذلك ، فإن هورنونج قد رفض هذه النظرية حيث أن كلا منهم لا يعتبر جوهرًا حقيقيًا ، وهم يقومون بوظائف تمنع من أن يكونوا جوهرًا بحتًا ، فلقد عبد حكا باعتباره الها قمريًا • ولكل واحد من هؤلاء الآلهة حياته الخاصة به التي تبعده عن المضمون الذي يمثله •

حكا بمثابة قوة (٢٥) :

من خلال « متون الأهرام » و « نصوص التوابيت » ، يستعان بحكا بشكل متواز مع « آت » الذي قد يعنى أيضا « القوة » •

وفي أحد الكتب الجنازية الملكية ، وهو « كتاب الأبواب » ، عند الساعة العاشرة يتجلى مجال « القوة » هذا في هيئة شبكة معتلئة بحيوية « السحر » ، ونفس هذه « الحيوية » يمكن أن تعتبر أيضا مادة يمكن أكلها وتمثل بداخل الجسم • « وللسحر » ، بشكل آلي ، دور عملي من خلال عبارات رب الآلهة ، وهذا يفسر وجوده مع حو وسيا على المركب الالهية ، وهو جزء مكمل في عملية الخلق التي لا يمكن أن تبقى وتستمر بدون (٢٦) • وفي نصوص التوابيت نجد أن السحر يسبق عملية الخلق (٢٧) • إن السحر في نطاق الكلمة الالهية ، وهي فعالة بشكل مستمر ، يعمل على احياء الموتى خلال العبور الليلي الى العالم الآخر بمركب الاله الخالق المصاحب لمعاونيه • وبالسحر تقوم ايزيس بحماية ابنها حورس من أعدائه • والاله حكا القائم فوق المركب يصرع أعداء الاله • وبفضل السحر (حكا) ، يمكن السيطرة على قوى الخوام •

كما أن السحر الالهى المتبع لا يمكن أن يكون فى متناول الساحر الا من خلال تماثله مع الآلهة • وباعتباره ممثلاً للاله ، فإن الملك يتمتع هو أيضا بهذه القوى السحرية •

ولقد أسند رب الآلهة السحر الى البشر من اجل « ابعاد ضربات القدر » عنهم • ولكن البشر استعانوا به من اجل أغراضهم الخاصة بما فيها تهديد الآلهة • ويرى هورنونيخ ، أن ذلك يعتبر انحرافا فى استعمال القوة السحرية ، قد يؤدى الى استعمال ما يعرف « بالسحر الأسود » لتحقيق غايات شريرة •

واذا كان هورنونيخ قد قام بدراسة لا يأس بها لدور السحر الذى تستعين به الآلهة ، فإن تحليله عن استعمال البشر للسحر يبدو مقتضيا بشكل واضح • فقد أدخل به فكرة الانحراف فى استعمال القوى السحرية ولا يبدو أنها قد أثبتت من خلال النصوص • إن « هورنونيخ » لم يستطع أن يقر بأن السحر يمكن أن يستعان به فى آن واحد من اجل حماية مسيرة الكون وأيضا من اجل غايات خاصة يمكن أن تنقلب ضد الملك والآلهة ، وعمل « هورنونيخ » على حل هذا التعارض الواضح بادخال فكرة الانحراف فى مجال الإستعانة بهذه القوة ، ولكن هذه الفكرة أقيمت دون أساس •

وقد حاول ستونيرو أن يوضح المظاهر التى تبدو متعارضة بهذه القوة ، فلم يجعل منها مجرد قوة واحدة بل مجموعة مركبة من قوى متعددة تقدمها أنواع عديدة من الآلهة •

« بالنسبة للمصرى القديم ، لم يكن لفاقد الحياة وجود ، فنحن جميعا وكل الكون الذى يعيظ بنا نعتبر الدعامة لقوى واعية ، عدوانية أحيانا ، غير مبالية غالبا ، رهيبة دائما . »
 وحيث نرى نحن ، خاصة فى الظواهر الفيزيائية ، صورا للطاقة فى طور التغير والتبدل ، فان المصريين يرون أن الأمر هو عبارة عن مجموعة مركبة من القوى الذاتية غالبا ، المنبثقة من البشر ، والمنبثقة من الآلهة ، والمنبثقة من الموتى أو المردة ، مجموعة من القوى الحية ، أى خليقة بالفكر ، فى متناول الدعاء أو المنطق ، تشعر بالتهديد ، يمكن اصابتها ، ومن المستطاع فى كافة الأحوال التعامل معها . »
 ان السحر المصرى ، هو الجهد الذى يذل من أجل مطابقة كل هذه القوى ، من أجل تفهم مبرر أعمالها ، من أجل توجيهها أو من أجل ردعها « (٢٨) » .

ان خطوة سونيرو يمكن تحديدها داخل معالجة قد تكون أقل نظرية مما قاله هورتونج .

من جاردنر الى بوجوتس .

بداية من عام ١٩١٥ ، قام جاردنر بنشر دراسة ، مثيرة للاهتمام ، دسمة للغاية ، عن السحر المصرى (٢٩) ، وتعتبر دائما أساسا يرجع اليه . والأفكار والتفاصيل الخاصة بهذا البحث تضمنت معلومات قام بوجوتس (٣٠) بنشرها منذ حوالى عشر سنوات ولكن فى شكل مبسط الى حد ما .

وجهة نظر جاردنر

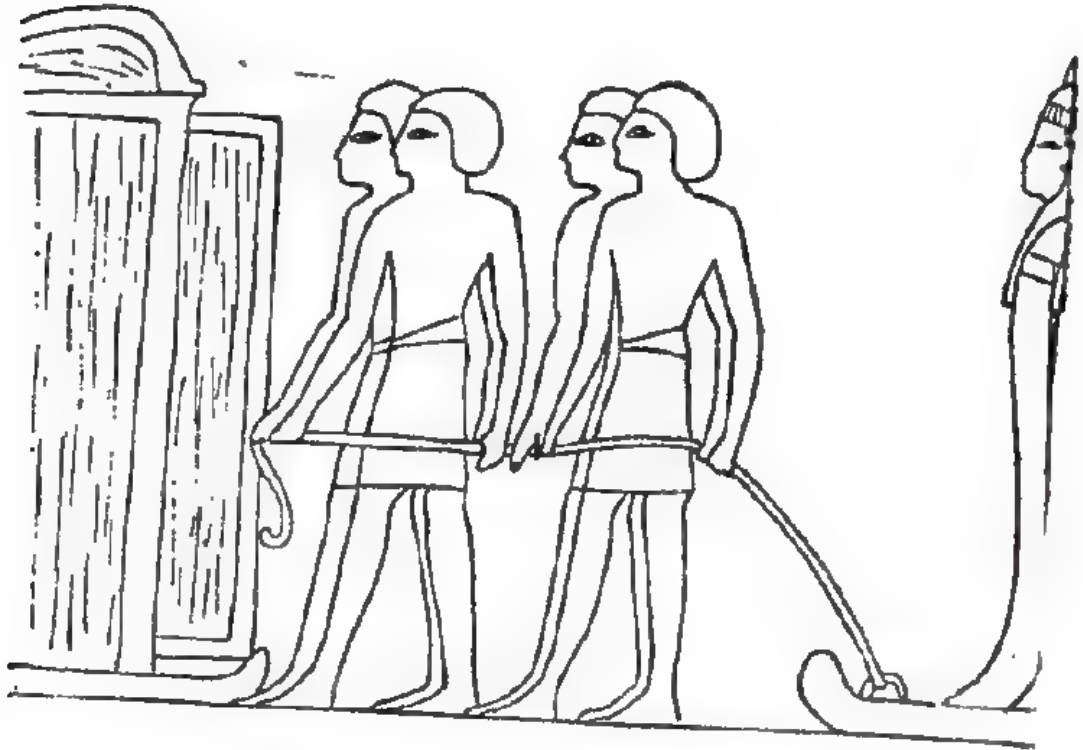
يرى جاردنر ، أن المصريين كانوا يفرقون بين كافة أعمالهم ، باعتبارها إما أعمالاً عادية أو أعمالاً «حرية» . والأشياء التي لا تنبض بالحياة أو التي في قيد الحياة يمكن التعامل معها ببعض المعارف المكتسبة بالتعود ، أو بالتعليم ، أو بأى تقنية ملقنة . ولكن إذا تبين أن هذه المعارف غير فعالة ، يصبح من الممكن الالتجاء إلى السحر حكا . « Sitz im Leben » فى السحر كان ضمن الرؤية نفسها عن العالم التي أوجدها الدين والتي كان يتخللها السحر بقدر كبير ، وبذا تتراءى بكل تأكيد تلك المشكلة الدقيقة للغاية عن الصلة بين السحر وبين الدين فى نطاق مصر القديمة .



الكهنة الخدم يقومون بإعداد موائد الفرائين وقيمون الشعائر الجنائزية

ان أكثر ما يثير الاهتمام فى اطار نظرية المصريين للعالم هو المنطق الثابت الذى لا يتزعزع والذى يستمدون من خلاله نتائج واستتبعات معتقداتهم : الآلهة والموتى كانوا كائنات تتقاسم مع الأحياء طبيعة مشتركة • فقد كانوا يحتاجون لنفس المتطلبات والشهوات كالأحياء ويخضعون لنفس وسائل الاقناع والضغط • وكان الكهنة بمثابة خدم تعتمد وظيفتهم الأساسية على امدادهم بالطعام والشراب والسهر على أماكن اقامتهم (معابد أو مقابر) •

ومن هذا المنطلق ، عندما تكون الوسائل المعتادة للتدخل والاقناع قد أخفقت ، أى الابتهالات ، والوحي الالهى ،



والخطابات الموجهة الى الأموات ، كان يتحتم الالتجاء حينئذ الى القوة السحرية (حكا) من أجل تحقيق الأمر المرغوب . وكانت هذه القوة ، أكثر من أى شئ آخر ، تعمل على الجميع بين العالم اللا مرئى والعالم المرئى .

وكان الآلهة والموتى يستعينون هم أيضا بهذه القوة السحرية . فكانت الصيغ تتبادل ما بين عالم الآلهة وعالم الموتى وبين عالم الأحياء . ومن الممكن أن نجد فى النصوص الجنازية العديد من الصيغ التى تستعمل أيضا للأحياء مثل تلك التى تستعمل ضد الثعابين ، كما أن شعائر المعابد من أجل إبعاد أبوفيس ، الثعبان عدو رع ، كانت تستعمل أيضا من أجل الأفراد الأحياء .

اذن : « كانت الصيغ السحرية متعددة الاستعمال ، فقد كانت تمر الى الحياة اليومية من « كتاب الموتى » ومن المعبد الى الشارع » (٣١) .

وقطعا ، كان الموتى مثل الآلهة كائنات مستقلة لا يمكن الاقتراب منها الا من خلال الطقوس . وكان الذى يميز الشعيرة عن الاتصال العادى ما بين البشر ، هو بالفعل استعمال هذه القوة حكا « السحر » .

ووفقا لما ذكره جاردنر ، فبالنسبة للمصريين ، لم تكن هناك « ديانة » بمعنى الكلمة ، فلم يكن يوجد سوى الحكا ، ومرادفها الأكثر قربا هو « القوة السحرية » . فقد كان

العالم متضمنا لثلاثة أنواع من الكائنات المتجانسة المتلاحمة فيما بينها : الآلهة ، والأموات ، والأحياء . وسواء كان سلوك كل مجموعة من هذه المجموعات داخل نطاق فئة معينة ، أو بين فئات مختلفة ، فانه كان يمكن أن يكون عاديا أو غامضا (حكا) . ومع ذلك ، فإن الآلهة والموتى كانوا يتسمون بالغموض الى حد ما ، بحيث ان كافة العلاقات معهم وكافة الأفعال التي يقومون بها كانت تعتبر أعمالا سحرية (حكا) . وعند معاملة هذه الكائنات بالأسلوب الدارج المعتاد ، فان قوة الحكا كانت تتضاءل الى أدنى درجة ، كما هو الحال بالنسبة للابتهالات التلقائية والخطابات الى الأموات . ففي هذه الأحوال ، لا توجد الصيغ الزئانة القفالة الخاصة بالطقوس .

ومع ذلك ، ومن أجل بعض المتطلبات بعلم المصريات ، فقد انحصر مفهوم « السحر » في كل ما يتعلق بالغموض ويكل ما يتعلق بالمعجزات .

وقد اقترح جاردنر بأن يميز ما بين السحر وبين الدين ، أو بالأحرى ما بين السحر وبقيّة أنماط الممارسات الدينية الأخرى ، فالممارسات السحرية تقف عند حدود الممارسات التي يمارسها البشر من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة أو مصالح بشر آخرين . فهكذا عرف المجال السحري في علم المصريات ، حيث انحصر مفهومه فيما يمكن أن يسمى « بالديانة الخاصة » .

أما فيما يختص بوظيفة السحر ، فان مجالات تطبيقه تعتبر مترامية الأطراف حتى ترضى رغبات الانسان . ان فن

السحر ترتكز وظيفته الأساسية في الحصول على نتيجة لم يتيسر الحصول عليها بوسائل أخرى عادية .

وعند المصريين ، يعتبر نطاق تطبيقات السحر هو نطاق محدد الى حد ما . ولقد قام جاردنر بتصنيف السحر الى « سحر دفاعي » كان بدون شك بمثابة مجال أساسي يطبق فيه السحر وفقا للتعريف الشهير الذي ذكره مريكارع في نصائحه (٣٢) ، «الذي يقول ان رب الآلهة قد منح السحر للبشر من أجل أن يدافعوا عن أنفسهم ضد ما يقع من أحداث .

وبداخل نطاق السحر الدفاعي ميز جاردنر بين :

١ - السحر الحامي

من أجل الحماية من الموت ، والعقارب ، والسباع ، والتمور ، وايضا من « كافة الوحوش آكلة لحوم البشر التي تشرب الدماء » (٣٣) ، وكذلك الثعابين ، والتماسيح ، الخ .

٢ - السحر الواقعي

«من أجل ألا تحمل المرأة» (٣٤) أو «من أجل ألا تلتهم الفئران الفلال» (٣٥) .

٣ - السحر المضاد للتمائم

« صيغ من أجل سحر من يخشى ضرره » (٣٦) .

٤ - السحر العلاجي

ضد الصداع (٣٧) ، ولدغات العقارب (٣٨) ، الخ ، ولقد عثر على عدد كبير جدا من هذه الصيغ .

٥ - السحر النفسى

« كتاب من أجل إبعاد الخوف عن النفس الذى قد يداهم
إنسانا ليلا أو نهارا » (٣٩) .

٦ - السحر الانتاجى

١ - السحر الخاص بفن التوليد من أجل تسهيل
عملية الولادة (٤٠) ، وادرار لبن المرأة التى ترضع
وليدها (٤١) ، ومن أجل توفير الدفء للوليد (٤٢) .

٢ - السحر الخاص بالتمائم المتعلقة بالطقس والجو .

« عليك باقامة هذه الشعائر عندما تثور زوبعة شرق
السماء ، أو عندما يقرب رع ناحية الغرب ، لمنع حدوث
سحب العواصف شرق السماء ... عليك باقامة هذه الشعائر
لمرات عديدة ضد اكفهرار الجو ، حتى تسطع الشمس ويدحر
أوبيس بالفعل » (٤٣) .

٣ - السحر الخاص بالتمائم العاطفية .

لم يشر جاردنر هنا الا لنصوص متأخرة . فلم تكن قد
عرفت بمد الشققات التى ترجع الى عهد الرعامسة بدير
المدينة (٤٤) .

٤ - السحر بوجه عام .

« ان الذى يرتل هذا الكتاب سوف يبارك كل يوم ، ولن
يشعر بجوع ، ولن يشعر بعطش ، ولن يفتقر الى ملابس ،
ولن يصيبه الحزن . ولن يستدعى الى المحكمة ، ولن تكون

هناك أية اجراءات قضائية ضده • وحتى اذا دخل المحكمة ، فسوف يخرج مكرما ، وسوف يثنى عليه بالمديح كما يثنى على أى اله ولن يفقد شعبيته » (٤٥) •

واخر مظاهر السحر ، كما يراها جاردنر ، هو التشخيص الذى يمكن أن يطبق فى الحالات الطبية/السحرية « من أجل أن يعرف عما اذا كان طفل ما سوف يبقى فى قيد الحياة (٤٦) » • ولكن يبدو أن التكهّن والتنبؤ يدمجان بشكل تعسفى فى السحر ، ان التكهّن لا يعمل مطلقا وفقا لقوانين السحر الودود ، كما أن الوحى ، والنبوءة والتكهّن تشكل فئة خاصة •

والى كل ذلك يضيف جاردنر السحر المدمر • وبصفة عامة ، نجد ان التصنيفات التى قدمها جاردنر من أجل تمييز مختلف مظاهر السحر تبدو مناسبة •

ولقد استعادها بوجوتس ، ولكنه مع ذلك ، أبعد التكهّن ، الذى غالبا ما يفسر تفسيراً سلبياً بعض المظاهر الطبيعية أو يتعلق باستشارة تمثال خاص بأحد الآلهة خلال بعض شعائر الطواف • وفى حالة عدم قيام التكهّن بمحاولة كشف أسرار الآلهة ، فهو لا يتصل مطلقا بالسحر •

ومع ذلك ، فان رأى بوجوتس يبدو متصلياً أكثر من اللازم ، فالسحر لا يحاول أن يكشف أسرار الآلهة ، ولكن ، مثلما رأينا ، يلجأ الساحر الى الاستعانة بعملية الاحلال ، ويتبع الشعائر الشفهية بشعائر عملية • وهذه العناصر ، لا توجد مطلقا فى نطاق الممارسة للتكهّن ، ففي هذه الناحية

بالبذات يختلف التكهّن عن الممارسات السحرية الدارجة ،
ويضاف الى ذلك أن قواعد السحر التعاطفى لا تطبق جميعها
بنفس الطريقة • ومن هذه الناحية ، نجد أن التمييز الذى
وضعه بورجوتس ، يبدو مبنيا على أساس سليم • وكأساس ،
نجد فى نطاق التكهّن نفس الصلة بين الدال والمدلول كما
هى الحال فى إطار السحر • والاختلافات فى الممارسات
تفسرها بكل بساطة النهايات المتباينة • ان السحر هو نمط
من أنماط « الفعل » ، وهدفه هو أن تكون له سيطرة على
شيء ما أو فرد ما • أما التكهّن فهو نمط من أنماط « الالهام » •
انه يحاول الالهام بشيء معين ومحدد • والسحر والتكهّن
يعتبران جوهرى متضاربين ، من حيث انهما يستمدان من
أصول تختلف عن بعضها البعض •

وعموما ، فالتكهّن يجب أن يوضع موضع دراسة خاصة
لا تدخل فى نطاق عملنا هذا •

ومع ذلك ، فإن نظرية جاردنر تشوبها بالقطع بعض
المشاكل ، ففى محاولة تحليله هذه ، نجده يميز ما يراه
المصريون ، نابعا من الفعل الطبيعى ومن الفعل غير الطبيعى
اعتمادا على فعالية الحكا ، أى السحر • وهو يعتبر ، أن
الخطابات الى الأموات مثل التهديدات الموجهة للآلهة ترجع
الى الفعل الطبيعى •

ان هذه المعالجة لا تقتصر الى الأهمية ، ولكن لها حدودها
التي تتوقف عندها • فبالنسبة لنا ، لا يتعلق الأمر بتطبيق
وجهة نظر المصريين ، بل بتفسيرها ، حتى نفهمها أكثر •
نعلينا أن نتخطى مرحلة الوصف الى مرحلة التحليل • وإذا
كانت المرحلة الأولى ضرورية ، فنحن مع ذلك لا نستطيع أن

نقف عندها اذا كنا نريد أن نعرف حقا حقيقة السحر
المصرى .

ان الخطابات الى الموتى أو التهديدات للآلهة ، حتى اذا
كان المصريون يمارسونها باعتبارها أفعالا طبيعية ، فانها
لا يمكن أن تفسر الا بكونها أفعالا سحرية تركز على السحر
الودود ، حيث تتراءى بها مبادئ التماثل والتشابه .

ونفس هذه المبادئ تتراءى فى الرسائل الى الموتى
وأىضا فى التهديدات الموجهة الى الآلهة . وفى كلتا الحالتين
يكون للمكتوب أو الكلمة فاعلية التجلى ، وفى الحالة الأولى ،
يتعلق الأمر بتخلق نوع من الارتباط المباشر مع العالم
الآخر . وفى الحالة الثانية ، يتعلق الأمر حقيقة بتهديدات
مستقبلية فعلية هدفها الحصول على مقبول فورى .

وبالرغم من هذا النقد الجذرى الذى يضع « منهج »
جاردنر موضع المناقشة ، فانه مازال الاجصاصى الوحيد الذى
حاول استعادة مفهوم المصريين القدماء عن السحر من خلال
رؤيتهم للعالم .

وجهة نظر بوجوتس .

فى مقاله الشامل ، يلاحظ أن بوجوتس قد اتخذ
جانب جاردنر وفى الوقت نفسه أدمج فى عرضه الأعمال
الحديثة عن السحر . ومع ذلك ، فلم يقع فى الخطأ الذى
وقع فيه جاردنر ، فلقد أبدى ملاحظته قائلا : « ان السحر
المصرى يجب بالأحرى أن يعتبر أسلوبا ضمن غيره يتطلب
نوعا من العلاقة « المغلقة » مع القوى فوق الطبيعية » .

وبصفة عامة ، يرى بورجوتس أن السحر « وفقا لمفاهيم قدماء المصريين هو الاعتقاد بأنه : انبثاقا من موقف محدد تحدث نتيجة ما من خلال بعض الوسائل الرمزية فى الدنيا أو فى العالم الآخر بفضل قوى محايدة وروحية يمكن أن تكون فى خدمة الانسان وكذلك فى خدمة الكائنات فوق الطبيعية » (٤٧) .

اذن ، فهو يرى أن السحر ما هو الا « قوة » ، ولكنه يحدد مفهومه للسحر المصرى بدراسته للعبارتين اللتين كان المصريون يعنون بهما معنى كلمة « سحر » ، أى « أخو » و « حكاو » (٤٨) . فمعناهما هو بالفعل « سحر ما ، وسيطرة سحرية ، وصيغ سحرية ، الخ » . فالأمر يتعلق اذن بمفاهيم متوازية . ولكن ، اذا كان المصريون يستعملون كلمتين مختلفتين ، فقد كان لهم الحق فى ذلك ، حتى لو كان الأمر يبدو اختلافا فى التطبيق لا اختلافا فى الطبيعة .

ولا شك أن الدراسة النقدية للعبارات قد تلقى بعض الضوء على ما يسميه علماء المصريات بأمور سحرية . ان الهدف الذى يرمى اليه بورجوتس هو أن يتحقق من هدف جاردر ، أى أنه يحاول أن يقيم ثقافة ما وفقا لمعاييرها الخاصة ، وكبداية ، ينظر بجدية تامة الى الأسلوب المميز لها .

ان الآخر والحكاو هما مفهومان مجردان يتحتم وضعهما فى إطارهما المحدد من أجل تقييمهما . وهذان المفهومان يستعملان عند وصف شيء ما . وهنا يمكن الاعتماد أيضا على التمييز الذى قام به علماء الأنثروبولوجيا فيما بين السحر الدفاعى والسحر المدمر والسحر الانتاجى ، الذى كان قد اقترحه كل من بورجوتس وجاردر قبل ذلك .

ثم تأتي مشكلة المصادر : فالنصوص السحرية الخاصة بالحياة اليومية تبدو بشكل يثير الدهشة « قليلة » التوضيح ، فى حين أن النصوص الجنازية تبدو أكثر توضيحا ، فالتوفى كان يجب عليه بالفعل ، أن يعد لنفسه بكل جهد ومشقة حياة جديدة ، وبذا فهو يعبر عن أهدافه ومتطلباته هذه ، وغالبا ما يتصل ذلك بالسحر .

ولقد استعان بورجوتس بنصوص التواييت وبعض « الكتب الجنازية » الكبرى من الدولة الحديثة بصفة خاصة . فالجزء الأول من النصوص يتضمن صيفا من السحر الدارج المعتاد ، فى حين أن الجزء الثانى يتعلق أساسا بالملك وبكل ما يحيط به . ثم يقوم بورجوتس بتقديم بعض الأمثلة التى ترجع الى الدولة الوسطى والدولة الحديثة ، حيث يلاحظ أن استعمال العبارتين (الآخو والحكاو) يبين عن « تواز محير » . ومن أجل توضيح أكثر ، فقد انطلق بداية من التعريف المتضمن فى « نصائح مريكارع » حيث منح الاله السحر للبشر :
 « فخلق (الحكاو) من أجلهم ليكون سلاحا يردع ضربات بعض الأحداث » (٤٩) .

ووفقا لما جاء بهذا النص ، فإن البشر يستعينون بهذا السحر الالهى الجوهر لأغراض دفاعية . ولكن الاله لم يمنحهم السحر (آخو) الذى ظل أحد الامتيازات الالهية . أما عن عبارة حكا فهناك اشتقاق ما قد لا نجده نحن صحيحا وذلك بتقسيم كلمة (حكا) بحيث يكون الجزء الأول مرادفا للفعل (جو) ومعناه يسيطر ، والجزء الثانى (كا) يغنى (الكا) المتضمنة فى كيان كل انسان باعتبارها إحدى تجليات الطاقة الحيوية فى فعاليتها الخلاقة وكذلك فى فعاليتها الحافظة .

وهناك فقرة ذات أهمية خاصة مقتطفة من « نصوص التوابيت » :

« أن فلانا هذا ، هو الذى يسيطر (حو) على أرواحه (كاو) (توجد هنا ايماءة الى الاله الأولى أتوم الذى خلق ارواح البشر) الذى أحيا التاسوع ، هذا الذى تتجسد فيه حماية الآلهة ، عندما كان الأمر يتطلب حمايتها » (٥٠) .

ان هذا الموضوع الخاص بالاله حكا ، هو جزء من صيغة تحت عنوان « من أجل التحول الى حكا » . ولا شك أن (حكا) هنا تعتبر بمثابة تلاعب بالألفاظ . ولكن بالنسبة للمصريين فهناك صلة مباشرة بين الكلمة والشئ ، ولذلك



شخص يرتدى قميص واقية حول عنقه (الدولة القديمة) .

علينا أن نأخذ ذلك بحرص • ان هذه الفقرة ، مثل غيرها ، توضح السمة الدفاعية أساسا التي تلجأ اليها الآلهة وكذلك البشر • ان (حكا) هو الحامي «لأوامر» رب الآلهة ابان فترة الخلق • ومن هذا المنطلق ، فان حكا يعمل على توافر حسن الأداء ، والدفاع عن الخلق . ولكن لا تعزى اليه أية صفة خلاقية •

ولكن ، لا يبدو الأمر كذلك بالنسبة لمضمون (أخو) ، فالمحيط الأولى ، (نون) ، يتحدث قائلا : « لقد جسدت شكلي بواسطة الأخو الخاص بي » (٥١) •

وفي مجال آخر ، يصف الاله شو طريقة خلقه الشخصي في عبارات مماثلة •

ويمثل أخو تجسيدها مضمينا (٥٢) أيضا ، مرتبطا بعبارة « أخو » أو « اياخو » التي تعنى الضوء ، والتألق الشمسى • اذن ، فالأخو هذا له جوهر ، وصفة تبدو كشكل ما ، ومع ذلك فهو غير مادي •

ولكن ، نجد أن الحكا مادة توجد في أحشاء الآلهة (٥٣) وفي الامكان امتصاصها أو بصقها خارجا أو استنشاقها ، الخ • ومثل هذا المفهوم الذي يعتمد على أن القوة السحرية لها طبيعة فيزيائية قد اعتنقته شعوب أفريقية عديدة •

ولكن ، يبدو أن ذلك قد يصعب تفهمه بالنسبة (للأخو) فهو في بعض النصوص يمثل المظهر الليلي للشكل : « ان هيئتك تتعلق بالنهار ، في حين أننى جعلتك أخو من أجل

الليل « هكذا يقول اله الشمس وهو يوجه كلامه لكل من الآلهة التي ترافقه • وهناك شواهد أخرى عديدة تؤكد ذلك •

وإذا كان حكا هو عبارة عن دفاع سحري يبعد أو يردع. فهناك أيضا مظهر مدمر من خلال مفهوم الآخو • فقد ذكر في الساعة التاسعة من « كتاب الأبواب » : « ان الآخو الخاص بى الذى انبثق منى ، يجابهم ، بحيث يحسهم من الوجود » (٥٤) •

وفى احدى شعائر الرحي التى ترجع الى الأسرة الحادية والعشرين (٥٥) ، يصرح الاله : « لن أضع أبدا الآخو بداخله ، ولا فى أى يوم من أيام حياته » •

وليس ذلك مثالا فريدا لا مثيل له ، فالآلهة كانت تستطيع الاستمانة بالسحر ضد البشر •

ولكن عبارة (الآخو) تستعمل فى أحوال محدودة فى العالم الآخر • وعادة تستخدم عبارة (باو) ، وهى مضمون لم يتعد مجال الادراك الحسى البشرى (٥٦) وترجمت فى نصوص المعابد البطلمية الى « استحواذ » (٥٧) •

ويصر بورجوتس على ضرورة النظر الى العبارات من الناحية اللفظية البحتة بقدر الامكان دون الاستسلام للميل الى سهولة البحث عن أقرب مرادف لها فى لغتنا • وهنا أيضا ، تبدو الآخو منحصرة تماما داخل عالم الآلهة ، فى حين أن الباو تستعمل فى عالمي الآلهة والبشر معا •

وفى نطاق مفهوم الخلق تبدو كل من (حو) بمعنى الكلمة الخلاقة و (سيا) بمعنى البصيرة بمثابة مراحل متتالية فى مسيرة تكوين الخلق المنبثق من رب الآلهة

الشمسى ، فى حين أن حكا يمثل من أجل اجتياز هذا العمل وإتمامه . ونفس هذه الوظيفة الحامية قد منحت أيضا للاله ست المدافع عن الاله الشمسى فوق المركب الالهى ، والذي يحمل صفة « ور حكاو » بمعنى « عظيم السحر » عندما يقوم بأداء هذه الوظيفة . وهذا السحر الدفاعى أو السحر المضاد للسحر يوجه خاصة ضد العدو الأكبر لمركب الشمس ، عملاق الظلمات الممثل فى هيئة الثعبان أبوفيس .

اذن ، فان بورجونس يختلف عن عالم المصرىات تى فيلد وعن عالم المصرىات هورنونج فهو يرى أن الحكا لا يمكن أن تكون هى الطاقة الخلاقة بالشمس ، وهى بالفعل ليست كذلك . وكمظهر لرع ، فهى تعتبر واحدة من الباد (الأرواح) الخاصة به أو واحدة من الكاو (القرائن) الأربعة عشر الخاصة به أيضا .

ان (الآخو) و (الحكاو) هما بعض السمات الالهية ، الأولى تمثل « الانبعاث الخلقى » ، والثانية تمثل « القوة الالهية » . ولكن عندما يستعان بالأولى باعتبارها قوة بديلة ضد الأعداء ، هنا فقط يمكن اعتبار أن كليهما سوف تحققان معا تأثيرات متوازنة . وهذا التأثير يمكن أن يتم بشكل شفهى ، وفى كثير من الأحوال ، اعتبر أن أحسن ترجمة لعبارة آخو أو عبارة حكاو هى « صيغة سحرية » .

ومع ذلك ، يجب أن يوضع فى الاعتبار عامل آخر هو : العامل الاجتماعى .

وفى القصة التى ترجع الى الدولة الحديثة التى تتحدث عن صراع حورس وست ، نجد أن ايزيس قد بدلت من

هيئتها من أجل الاقتراب من ست ، و « أنها نطقت بسحر ما بواسطة الحكاوي الخاص بها وتجسدت على هيئة فتاة شابة جميلة » (٥٨) ان هذه الأفعال تهيمن عليها القوة الخلاقة ، وهى من الناحية الثيولوجية تركز على الآخو . ولكن علينا ألا ننسى ان هذا النص هو قصة شعبية وليس نصا ثيولوجيا .

جملة القول ، ان عددا ما من المصادر التى ترجع الى عصور متباينة لفكر المصرى الدينى ، ترى أنه من الممكن اعتبار الحكاوي بمثابة قوة « متغيرة » ، والآخو بمثابة قوة « مشاركة فى الجوهر » . كما أن مجال استعمالات حكاوي أكثر اتساعا من مجال استعمالات آخو . وعندما يستعان بالاثنتين معا ضد أحد العناصر المعادية ، فان النتيجة النهائية أنه لا يصبح عائقا مطلقا . ان أسلوبى السحر المتميزين عن بعضهما يدعمان بعضهما بعضا فى وظائفهما ، واستعمال أحدهما أو الآخر يتعلق باختيار القائم به .

لذلك ، فان آراء بوجوتس تبدو هى الأفضل .

وحيث ان « الآخو » يعد بمثابة انبثاق الهى مضى ذى قوة خلاقة ومدمرة ، فهو يرتبط بالفاعلية الروحية للجوهر الالهى ، أى بعالمه المقدس . كما ان مفهوم الخلق / والتدمير ليسا متعارضين ، فهما يقومان بوضع حقيقة أمر ما محل أخرى الهية الجوهر . ان الحكاوي تعد مبدأ دفاعيا مستقلا قائما فى اطار الخلق ، ومثلما لاحظ بوجوتس ، يمكن ترجمة الكلمتين الى عبارة « صيغ سحرية » تستعمل ضد نفس العناصر . ووسيلة الاستعمال المشتركة هذه قد تكون مصدرا للغموض ، خاصة اذا استعملت الكلمة الأولى أو الثانية بلا مبالاة .

ان التفسيرات التى قدمها يورجوتس فى موجز « صراع حورس وست » ليست كلها مقنعة . واذا كان تحليله ، ذا فائدة كإطار لتفسير شامل ، فلا يجب ان يتخذ مثل هذا التفسير مفهوما مؤكدا فهو غريب تماما على العقلية المصرية .

وجهة نظر عالم المصريات ديمترى ميكس

يلاحظ أن ميكس وضع مفهوما للحكا ضمن مختلف مفاهيم المعرفة . فكلمة « سيا » تعنى : كفاءة خاصة تسمع للآلهة بأن تتصدى فورا للحدث وأسبابه . . . ان سيا هذه تشمل كافة المعارف الممكنة المستعملة من خلال العمل الخلاق لرب الآلهة ، الذى يستوعب كافة المعارف . وتكمن « السيا » فى عينه المتألقة التى تنير العالم وترى كل ما يحدث به ، ونفس هذه الكفاءة ، التى يحوز كل اله على الأقل على جزء منها ، هى بمثابة علم خامد ينشط أمام حدث له سمعة الابتهاال . انها تسمع بالتفهم الكامل لما يحدث . انها تسمع بأن ينبثق عند مستوى الوعى علم ما قائم وكامن توقظه اشارة معينة هى علامة المعرفة . فهذا هو فعلا المعنى الأساس لـ « سيا » فى اللغة المصرية القديمة (٥٩) .

ف « السيا » هى إذن وسيلة للمعرفة الحدسية الشاملة من جانب العقل الالهى ، فى مجابهة « الرخ » الأكثر استدلالية والمعتمد على الكلمة والمكتوب . فالسيا تعتبر فى واقع الأمر شعاعا للرخ . « ان المعرفة والذكاء الذى يعبر ويخلق ، يكمنان بداخل القلب . والقلب هو مقر الوعى الذى يرشد وينظم . ومع ذلك ، فان كافة القوى العقلية لا توجد مجتمعة به . وهناك ما هو أكثر سرية وأكثر عمقا منه ، انها الأحشاء حيث تكمن مقدرة خاصة تستمد كل قوتها من الطاقة الحيوية . ان ابتلاع الحكا ، يعمل على دمج

ونمو هذه المقدرة • انه تجسيد لكافة الطاقات (الكاوا) التى تستوعب وتمثل معرفة خاصة ، شخصية ، تتميز عن المعرفة العامة أو الجماعية التى أشير إليها آنفا • وغالبا ما يستعمل ضد الأعداء ويفيد خاصة من أجل الحماية ، فهو فى نفس الوقت سلاح ودرع، وأيضا «مقر للمعارف المتعلقة بالكائن»، مثل تلك الخاصة بالاسم الحقيقى للاله « (٦٠) » .

ان هذا التحليل لا يولى اعتبارا للتمييز بين الآخو والحاكاو، ويبدو واضحا أن ميكس فى هذه الفقرة السريعة ، بخلاف غيره من المؤلفين السابقين ، لم يقم بدراسة خاصة بالسحر من جوانبه المتباينة •

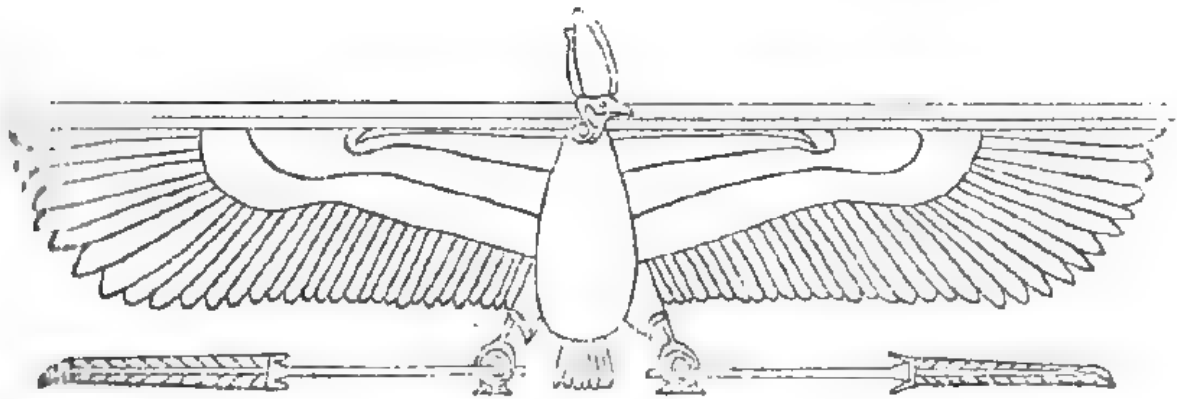
فى هذا البحث المستفيض من أجل التوصل لتفسير ، فأننا بدأنا بمفاهيم شاملة لنصل الى دراسة للمبهمات والمفردات ، لأن أية خطوات تهدف الى البحث عن معنى يجب أن تنبثق من الواقع ، ومن الكائنات والأشياء كما كان المصريون يستوعبوننها ويعبرون عنها فى نصوصهم •

ان هذا التحليل النصى هو تحليل أساسى ، فهو فقط الذى يسمح لنا بأن نتفهم حقيقة الصلة بين الظواهر المثبتة والتعبير عنها فى اطار ثقافة ما •

ولا شك أن علماء المصريات لا يقومون بدراسة أشياء نابضة بالحياة مثل علماء الأنثروبولوجيا ولكنهم يدرسون آثارا قديمة ليتعرفوا منها على ما كان منذ آلاف السنين ، وعلى رأس هذه الآثار : النصوص • ان النص المكتوب هو الوسيلة المفضلة للوصول الى «الحقيقة» (٦١) كما كان يفهمها قدماء المصريين •

وهذا التداخل ما بين الدين والسحر المصرى هو الذى
وضع بصماته بكل وضوح على العالم اليونانى ، كما وضع
ذلك لويس ، قائلا :

« بالخارج أو بالداخل ، عامة أو خاصة ، كانت الديانة
المصرية مفعمة الى أعماق أعماقها بعناصر تصوفية وسحرية ،
لدرجة أن بقية العالم كان ينظر لمصر باعتبارها المصدر الأول
للعالم الغامض ولاستعمال أساليب خاصة لكشف
غموضه (٦٢) » .



خاتمة

ان الفكر المتعلق بالسحر ، وهو من سمات المعتقدات المصرية يرتكز على رؤية للعالم تتجابه فيها عناصر متصارعة . تعمل باستمرار على تهديد النظام العام (ماعت) .

ومن هذا المنطلق ، فان السحر يرتبط بما اسماء اسمان بالثيولوجيا السائبة . وهو يطبق عند مستوى الملك ، والمعبد ، وكذلك الفرد العادى .

ان السحر يهب لمساعدة الكيان الاجتماعى ، ويسمح له بالاستمرارية ، من خلال شعائر تتجدد باستمرار ضد قوى الخواء الكونى ، وقوى « الشر » . وبالسحر ، يستطيع الفرد أن يتغلب على أى حدث سيئ أو خطر كالمعاناة والمرض والموت . كما يساعد السحر أيضا فى الصراع ضد أعداء الآلهة أو أعداء الملك وكذا حماية الانسان العادى .

وبذا ، يمكننا أن نقول ان السحر بما يتضمنه من شعائر يكمن فى قلب معتقدات قدماء المصريين .

والسحر المصرى ، باعتباره علما عمليا ، يتناقل بالكتابة ، والصيغة ، والشعيرة . ويتم اعداد النصوص أو استنساخها بداخل « بيوت الحياة » ، وهى بمثابة (مركز للمخطوطات) بكل ما تدل عليه الكلمة من معنى ، خاصة بالمعابد أو بالقصر الملكى .

ونظرا لاتساع مدى تطبيقاته وممارساته ، فان الساحر عامة ، لا يشغل وظيفة يعينها ، فنجد تارة مثقفا على مستوى عال ، وتارة أخرى طبيبا ، أو كاهنا ، أو كاتباً ، أو حتى عالم فلك ، أو غير ذلك .

ان السحر هو مهارة وكفاءة تنبثق من تقنية محددة ، ومن هذا المنطلق فان أى انسان يستطيع الاستعانة به لتحقيق غايات طيبة أو شريرة : ولذلك نجد أن النصوص تؤكد على أن السحر هو «سر» ، يعرفه عدد محدود من الأفراد ، بدون شك من أجل تلافي استخدامه الضار .

ولكن ذلك لم يمنع انتشار النصوص السحرية على أوسع مدى ، فان الصيغ كانت تمر من المعابد الى الشارع وبالعكس .

خلال العصر المتأخر ، أصبح اللجوء للتقنيات السحرية من الأمور الدارجة وهذا ما تدل عليه الأشياء السحرية العديدة التى عثر عليها : تماثيل ، تماثيل صغيرة ، نصوص (مثل الشعائر الكبرى الخاصة بدحر ست وأبويس) .

ويلاحظ أن المعابد التى ترجع الى العصر البطلمى تعتبر ذات أهمية بصفة خاصة . ان واجهاتها المغطاة بالنصوص قد أمدتنا بالعديد من المعلومات عن شعائر ، كانت من قبل ، تبدو غير واضحة .

ان كل شئ ، بداخل المعبد يركز على توفير الحماية السحرية واستمرارية الاله الممثل فى تمثاله الشعائرى ، بل ان العناصر المعمارية نفسها تدل على هذا الاهتمام ، فساحة

المعبد ، على سبيل المثال ، تصبح تجسيدا لوجود المردة الذين يوفرون الحراسة فى هيئة مربع حول المعبد .

ولا شك أن هذه العمائر الفخمة ، وهذه النصب العريقة القدم ، وذلك الوجود الكلى للسحر والمعتقدات المثيرة للحريرة للوهلة الأولى ، كل ذلك فتن لب العالم اليونانى الذى رأى فى مصر بلد السحر والسحرة عن جدارة .

ان العديد من المفكرين قد استندوا اليه وبصفة خاصة أقلاطون (١) . فقد قال : ان القدماء يمتازون عنا لأنهم كانوا يعيشون على مقربة أكثر من الآلهة (٢) .

انها هذه الصلة القوية مع المنبع التى قام الاغريق ببحثها فى معالجتهم للحضارة المصرية .

وكما كتب ارسطو : « ان حضارة جاءت من العصور الموهلة فى القدم وانتقلت فى هيئة أساطير عبر العصور التالية ، تحيطنا علما بأن الكواكب ما هى الا آلهة ، وأن الألوهية تحتضن الطبيعة بأسرها » (٣) .

وبالفعل ، ففى الديانة المصرية ، تبدو الطبيعة تجليا الهيا .

ومثل هذه الصلة المباشرة مع الأشياء قد ثبتت أساسا من خلال مفهوم خاص عن العلاقة بين الدال والمدلول ، فالدال يظهر ويمثل الكائن أو الشئ الذى يدل عليه ، وهذا المفهوم المتعلق بالكتابة وباللغة وبملاقاتها وصلتها بالكائن ، والذى يتجلى بكل قوة فى نطاق الفكر المصرى ، يعتبر احدى ركائز السحر ، وبصفة خاصة السحر الودود .

ثم انفصمت الصلة في وقت متأخر ، وأصبحت ضمن أهم المشاكل التي عالجها الصوفيون ، مثل أنتشتين وجورجياس .

وأرسطو ، هو أول من رأى أن هناك تعارضا بين معانى الكلمات وبين طبيعة الأشياء ، ووضع نظرية عن المضمون .
 أى عن « العلاقة بين اللغة باعتبارها دالا وبين الكائن باعتبارها مدلولاً » (٤) .

ومثل هذا التفريق بين الدال والمدلول هو انفصام ضرورى ، سمح بظهور بنية عقلانية خاصة بالحوار .

ومع ذلك ، فربما نقترف خطأ جسيما من ناحية التقييم لو نظرنا الى كل ذلك باعتباره تقدما للفكر يمر من المرحلة « السحرية » الى المرحلة العقلانية (٥) . يضاف الى ذلك أن التعارض بين السحر والدين ليس له معنى الا فى اطار ديانات التوحيد (٦) ، كما أن الاتجذاب المتزايد من جانب المفكرين الاغريق نحو مصر ، يبين أيضا ، الى حد ما ، عن اخفاق مؤقت لأسلوب فكرهم الخاص (٧) ، حيث مهد الطريق لظهور موجة الديانات الشرقية الكبرى .

قائمة بالآلهة والالهات المذكورة بالكتاب

أجاثوس ديمون

يعنى اسمه غالبا باللغة اليونانية «المارد الطيب» ،
ومنذ القدم كانت هذه الصفة تخلع على اله يستدعى خلال
المآدب والحفلات (١) .

وفى مصر ، تطابق «أجاثوس ديمون» راعى الاسكندرية
بالثعبان الأولى « كنف » - وياعتباره يماثل « بأجاثى تيشى »
التي كانت تتماثل غالبا بايزيس ، فقد تماثل أيضا
« بسرابيس » .

الآلهة الاحدية

تراعت الآلهة الأحدية بصفة خاصة فى العصور
المتأخرة . والاله الأحدى يجمع فى شخصه صفات العديد
من الآلهة الأخرى . . وفى معظم الأحيان ، يبدو وقد توسطها
وانبثقت من حوله رؤوسها العديدة الضخمة المربعة المتفرعة
منه .

أبويس

هو تجسيد للقوى المعادية . ويتربص أبويس وهو فى
السماء بمركب الاله الشمسى ، التى تخرج كل صباح من
العالم الآخر ، ويقوم هذا الثعبان العملاق بمهاجمتها ،

وبالتالى فهو يهدد استقرار النظام الكونى . ويقوم طاقم المركب الذى يراسه الاله «ست» بدحر هذا المعتدى ومقاتلته ، وينتصرون عليه فى نهاية الأمر . ومع ذلك ، فان « أبوبيس » لم يكن ليهزم تماما ، ففى اليوم التالى عند مشرق الشمس تتكرر نفس المعركة .

أبيس

كان العجل المقدس موضع عبادة وتأليه فى « منف » على مدى التاريخ المصرى كله . والاله «أبيس» هو رمز للخصوبة . ولقد ارتبط بالاله «بتاح» ملك الآلهة بمنف ثم بأوزيريس . ويمثل «أبيس» فى هيئة عجل أو رجل له رأس ثور . ولا يلحق الموت بالعجل أبيس أبدا ، ولكنه يتجسد فى ثور آخر يستطيع الكهنة تمييزه ببعض سماته الجسدية المميزة (٢) . وكان الثور «أبيس» يدفن عادة فى السرايوم . وكانت تقام أثناء عمليات دفنه ثم تتويج الثور الجديد الذى يليه احتفالات كبرى .

آتوم

هو المظهر الأول لاله الشمس فى هليوبوليس . ان آتوم هو ملك الآلهة جميعا . ولقد استمر تألقه وازدهاره فترة طويلة . وكان يمثل على هيئة انسان يضع على رأسه التاج المزدوج ، وقد جلس فوق عرشه .

آتون

تعنى كلمة آتون قرص الشمس ومظهره المرئى . ولقد بدأ تواجده منذ فترة حكم «أمنحتب» الثالث ، ثم اتخذه

خليفته أمنحتب الرابع - أخناتون - الهأ أوحد ، خالقاً لكل شئ ، ليحل مكان الآلهة القوي الشديد البأس آمون ، ولا يتخذ آتون أى مظهر حيوانى أو آدمى ؛ ولكنه يبدو فقط على هيئة قرص الشمس وقد بدت أشعته على شكل أذرع ذات أيد تهب الحياة والقوة والحيوية . وتتسم التراتيل الموجهة لآتون بالجمال والروعة . ومن أجل الانفصام تماماً عن طيبة ، وعن الهأ وكهنتها ، اختار آخناتون عاصمة جديدة ، هى « تل العمارنة » ، ولكن بعد أن توفى « آخناتون » رجع كل شئ الى ما كان عليه من قبل .

أسكليبيوس

اله يونانى الأصل ، عرف أيضاً تحت اسم « اسكولاب » ، وخلال العصر اليونانى اندمج هذا الآلهة « بايمحتب » المؤله .

وكان « ايمحتب » يشغل وظيفتى المستشار والمهندس المعمارى الخاص بالفرعون « جسر » خلال الأسرة الثالثة ، وهو الذى شيد لهذا الفرعون المجمع الجنازى بسقارة وكذلك الهرم المدرج الشهير . وعبر العصور ، ذاعت شهرته حكيماً وطبيباً حتى أضفيت عليه الألوهية . وكانت مقصورته القائمة فى سقارة مقصد المرضى الذين كانوا يتوافدون إليها ، يدفعهم الامل فى أن يحقق لهم الآلهة ايمحتب الشفاء .

أكتيوفيس

يحتمل أن اسم هذا الآلهة اليونانى هو أحد القاب « سيلينى » ، الهة القمر (٣) .

آمون رع

كان في البداية من صفات الآلهة المحلية • وارتبط وجوده بملوك طيبة الذين طاردوا الهكسوس وأسسوا الدولة الحديثة • وضم اليه الاله « رع » ، بمعنى الشمس المنبثقة من هليوبوليس ، ليصبح عندئذ « آمون رع » (ملك الآلهة) • وكانت معابده تبدو على فخامة و ثراء فائق ويتمتع كهنته بسلطة ونفوذ هائل • وباعتباره الها قوميا ، فقد اندمجت فيه مجموعة من الآلهة المحلية • وغالبا ما يمثل على هيئة رجل على رأسه تاج ذو ريشتين • وبدأ أفول نجمه مع الدمار الذي لحق بطيبة عام ٦٦٤ قبل الميلاد بأيدي الآشوريين •

آنوبيس

اله جنازى ، يعزى اليه اختراع عملية التحنيط ، التي ربما كان قد « ابتكرها » خصيصا من أجل الاله « أوزيريس » • ويمثل غالبا على هيئة كلب أسود اللون ، أو على هيئة انسان ذى رأس كلب • وهو الذى أوجد الموت فى العالم الآخر • وبالإضافة الى تخصصه فى التحنيط ، فقد أوكل اليه أيضا مهمة حماية الجبانات • وكان يؤله بصفة خاصة بمدينة فى مصر الوسطى أطلق عليها اليونانيون اسم « سينوبوليس » ، أى « مدينة الكلاب » •

أوراوس

الهة آتشى • وهى حية رع الرهيبة التى ترمز الى ضراوة وقوة الشمس ، وهى عين رع ، ونجدتها فى المناظر

كثيرا ، وهى تنبت بنيرانها فى وجه اعداء رع ، واحيانا
أخرى نجدها فوق التيجان الملكية أو فوق الأشكال الممثلة
بقرص الشمس . وغالبا ما توجه لها التراتيل ، ويطلق
البخور العطرى من أجلها .

أوريون

تقول أسطورة الدولة القديمة ، ان حياة الملك تدخل فى
كيان الكوكب « أوريون » ، و « أوريون » يعنى « صائد
السماء » . وهو يبدو وقد تبعه الكلب « سيرىوس » .
يتماثل أوريون بأوزيريس أثناء حياته الليلية . انه اله
كواكب الجنوب ، وبذا فهو يمثل وقد اعتلى رأسه تاج مصر
العليا . وهو يقوم بإرشاد المتوفين ومساعدتهم ، وكان يطلق
عليه اسم « روح أوزيريس » . كما ذكر فى النصوص
المتأخرة . وخلاف ذلك ، يرتبط أوريون بعلاقة خاصة
بسوتيس التى تطابقت منذ الدولة الحديثة بإيزيس .
وخلال العصر اليونانى / الرومانى ، اعتبر أيضا بمثابة
« من يأتى بالفيضان » .

أوزيريس

هو ابن جب ونوت ، وأخو ست ، ونفتيس ، وإيزيس .
تزوج من أخته إيزيس . وفى بداية الأمر كان ملكا صالحا
يحكم البشر ويعلمهم فنون الزراعة وأصولها ومختلف الفنون
الأخرى . وبعد أن قتله أخوه ست الحاقد ، أصبح أوزيريس
أكثر آلهة الموتى شهرة . فهو الذى يرأس محكمة العالم
الآخر التى يمثل أمامها كل متوفى . وبمرور الوقت ،

انتشرت هذه الأسطورة في أنحاء مصر كافة • وبذا ، ازاح أوزيريس الآلهة الجنازية القديمة ، وتماثل بها ، وخصص لها أدوارا ثانوية تقوم بها •

ايزيس

هى ابنة « جب » و « نوت » ، وأخت أوزيريس وست ونفتيس ، وزوجة أوزيريس أخيها ، وأم حورس • وتعتبر ايزيس من أكثر الالهات المصريات شهرة • وتعكى الأساطير عن المخاطر العديدة التى واجهتها من أجل انقاذ زوجها أبى ابنها • انها زوجة وأم صالحة ، ومحبة ، ومخلصة ونشطة • ولقد أحب المصريون ايزيس حبا جارفا وأدمجوها فى أغلب الأحيان بربات أخريات من بينهن حتحور • وقد مثلت ايزيس فى هيئة امرأة يعتلى رأسها عرش ذو درجتين وهو اسمها نفسه ويعنى « المقر » • وحيث انها قامت بحماية أسرقتها ، فقد اعتبرت الالهة حامية على قدر كبير من الأهمية ، تفوقت فى الاستعانة بالدهاء والسحر • أطلق عليها الساحرة عن جدارة •

ايون

يعنى اسم هذا الاله « الفترة الزمنية طويلة الأمد » « الدهر » « الأبدية » •

باستت

ابنة رع ، الالهة القطعة ، ثم اللبوة • انها تجيد عزف الموسيقى وتسم بالمرح • تمثل على هيئة امرأة لها رأس قطه أو رأس لبوة تمسك بيديها بغض الآلات الموسيقية •

وكانت تؤله بصفة خاصة فى بوباستيس (تل بسطة) وهى ذات صلة بالربة سخمت .

بتاح

فى منف ، قام « بتاح » بخلق العالم كله بقوة العبارات والفكر . يعنى اسمه : « الذى يفتح » . وهو المخترع للتقنيات ، وحامى الحرفيين وصناع الجواهر بصنة خاصة ، ويمثل بتاح فى هيئة رجل ملفوف فى ضمادات « سخمت » هى زوجته ، وابنتهما « نفرتوم » .

بس

يبدو على هيئة قزم ملتحم ، ذى ساقين معوجتين ، وهو الاله الطيب ، يقوم على حماية الأطفال الصغار والنساء حذل ساعات النوم ، وكان يمثل كثيرا على بعض قطع الاثاث مثل : الأسرة ، والمقاعد ، وأدوات التجميل . . . وهو يتسم بالمرح ، ويقوم بالحماية والتسلية فى الوقت نفسه بما تفصح عنه قسما وجهه ، ورقصاته ودقاته على الطبول . ولقد تزايدت سمته الشهوانية على مر العصور ، وبعد فترة طويلة ، أصبح بمثابة الاله الشافى الذى يفد اليه الكثير من المرضى الأملين فى العلاج بمعبد « أبيدوس » . وهو يمثل غالبا على هيئة قناع فوق لوحات حورس ، لأن هذا القناع المقطب الجبين كان الشاب حورس يستعين به لمقدرته على ابعاد الحيوانات الضارة .

بيسون

كان المصريون يسمونه « بآيا » ، واليونانيون يسمونه « بيبيون » . وكانت مراسم عبادته تؤدى فى هركليوبوليس ،

وفى البداية كان يبدو على هيئة قرد ، ثم بعد ذلك كان يبدو برأس كلب . وله علاقة بصفة خاصة بالمقدرة الجنسية والخصوبة ، ويتماثل فى العديد من صفاته بالاله ست . فالاثنان قد يعاديان حوس ويصارعانه ؛ ولكنهما يعملان على حماية مركب الشمس .

• توتو - تيثوس

عرف فقط خلال العصر اليونانى الرومانى ، وهو يبدو فى هيئة أسد . أمه « نيت » . كان يتزعم مبعوثى شخصته وباستت . وهو يظهر على هيئة اله احدى له العديد من الرؤوس الحيوانية ، وأحيانا يبدو مجنعا يعتلى رأسه تاج ملكى ، وتنبتق من مخالبه بعض الثعابين ، والعقارب ، والسكاكين . وغالبا ما يصحبه ثعبان ضخم ، ويتمتع بسمة شعبية ، ويمكن دمجه مع الاله « بس » المسلح بالسكاكين فى أغلب الأحيان .

جب

ابن شو وتفنوت اله الأرض . ولقد أنجب أربعة أبناء من زوجته توت الهة السماء ، هم : أوزيريس ، وايزيس ، وست ، ونفتيس . انه أول الآلهة ، وهو والد « رع » ، وأول ملوك الأرض وفقا لما تذكره بعض أساطير هليوبوليس ، وتقول احدى الأساطير المتأخرة ، انه اغتصب الملك من أبيه « شو » عندما تقدمت به الشرح . وكان يمثل على هيئة رجل راقد على جنبه ، وهو يرمز الى الأرض التى تنمو فوقها كافة النباتات والمزروعات .

حابى

تجسيد للخيرات التى يقدمها النيل عند فيضانه - ومن المقروض أنه كان يعيش بأحدى المغارات عند الشلالات - وكان عند قدومه الى مصر يستقبل بقرح شديد ، فهو يوفر الغذاء للبشر ويتيح فرصة تقديم القرابين للالهة - وكانت توجد على ضفات النيل مقاييس عديدة تسمح بمعرفة درجة ارتفاع الفيضان ، وبالتالي تحدد جودة المحاصيل - ويبدو « حابى » على هيئة انسان مكتنز الجسم متدلى الثديين ، قد اختلطت الأعشاب بشعر رأسه ، وهو عارى الجسد مثل سائدى الأسماك ، ولونه أخضر أو أزرق يماثل لون مياه النيل -

حتحور

الهة مصرية عريقة القدم ، ويعنى اسمها « مسكن حورس » - ويحتمل أنها كانت زوجة أو أم حورس الشمسى - وبداية ، كانت حتحور هى ربة السماء ، وهى تستوعب فى كيائها مظاهر العديد من الالهات - انها الهة منبسطة الأسارير ، مرحة ، رقيقة ، ربة الحب والرقص والجمال ، وتتجسد على هيئة بقرة أو امرأة يعتلى رأسها قرنان يحيضان بقرص الشمس - ولقد عبدت فى العديد من المدن - وهى الحياة النابضة بالأشجار ، ومرضعة الملوك الفراعنة ، وربة البلاد البعيدة ، وراعية المتوفين - - ويعتبر معبدها المعروف تحت اسم « معبد دندرة » ، الذى شيد خلال العصر اليونانى الرومانى ، من أجمل معابد مصر -

الحتحورات السبع

كن يحددن مصير المواليد الجدد -

حربقراط

أحد تجليات حورس ، ابن ايزيس وأوزيريس . وقد اشتق اسمه اليوناني هذا من اللغة المصرية ويعنى « حورس الطفل » . وهو يمثل دائما على هيئة طفل صغير جدا ، عارى الجسد ، يضع أصبعه فى فمه وتندلى على جبينه خصله من الشعر وهو يبدو غالبا جالسا فوق ركبتى ايزيس التى تقوم بارضاعه من ثديها . وتقول احدى الاساطير الشهيرة ان « حورس الطفل » قد لدغته عقرب وقامت أمه « ايزيس » بعلاجه . وبذا ، فقد أصبح من الآلهة الراعية ، يلجأ اليه البشر لحمايتهم من الحشرات والحيوانات السامة والخطرة . فهذا من نجده على العديد من اللوحات الصغيرة المعروفة تحت اسم « لوحات حورس فوق التماسيح » أو اسم « لوحات حورس » أيضا .

حرمرتى

« حرمرتى » هو الشكل الذى يتمثل فيه الاله الشاب « حورس » كمحارب . واسمه الذى يعنى « حورس ذا العينين » هو ايماء الى الشمس والقمر اللذين تتماثل بهما عينا حورس . ولقد عبد من خلال اسم « حورس شيدينو » بمعبد فى هريبط . وفى ادفو قضى على أعدائه بواسطة رمحه . ومن خلال دورة رع ، قتل أبوبيس فى « شيدينو » ومن ثم ، عندما أدمج أبوبيس فى ست أصبح حرمرتى الحامى للاله أوزيريس .

حرور

هو الاله شمسى ومحارب . و « حرور » أى « حورس العظيم » هو قرص الشمس المجنح فى « ادفو » . وهوبتل

غالبًا فوق الأبواب أو على قمة العديد من المسلات • فهو يوفر الحماية بنشر جناحيه • وهو الذى قضى على الأعداء الذين يهددون « رع » ، وفقا لما ذكرته بعض الأساطير •

حو

يجسد الاله « حو » قوة الكلمة التى ساعدت « بتاح » الاله الخالق بمنف على خلق كل شيء •

حورس

لم يكن فى مصر حورس واحد ، بل أكثر من حورس • وكبداية ، هناك حورس اله السماء الأعظم ، وهو أحد أشكال اله الشمس • وهو يبدو فى صورة صقر أو فى صورة انسان برأس صقر • ولكن هناك أيضا حورس ، ابن ايزيس وأوزيريس ، الذى صارح ست ، قاتل أبيه ، فاستطاع أن يفوز بخلافته لأوزيريس ، واعتلى العرش •

حورس حكنو

« حورس حكنو » تعنى « حورس الذى انتشى » • وهو أحد تجليات الاله حورس • وعبارة « حكنو » ، « الذى انتشى » قد تتعلق أيضا بآلهة أخرى غيره •

حورس الذى فى شنوت

يختلف تأويل هذا الاسم اختلافا واضحا • ومع ذلك يمكن ترجمته الى « حورس فى القيود » • و « شنوت » تشير الى المكان الذى كانت تمارس فيه •

شنوت « الذى كان يقع غالبا بالقرب من سوهاج » وكان هذا الاله يمثل فى هيئة تمساح له رأس صقر ، أو على هيئة تمساح ، أو صقر ، الخ . وكان لديه سمير ملتهب حيث يحرق أعداءه ، ولكنه كان يستطيع ايضا أن يوفر العلاج والشفاء . وغالبا ما ذكر فى النصوص السحرية ومراسم السحر حيث يبدو هذا الاله الرهيب. وهو يلقي بالمخلوقات الشريرة فى سميره للتعقد .

الخاتيسو

هم المردة المبعوثون التابعون «لسخمت» ، ويعنى اسمهم « المدمرين » .

خبرى

ومعناه : « الذى ظهر فى الوجود » . وهو يمثل الشمس المشرقة . وهو أحد تجليات اله الشمس بهليوبوليس . ويبدو على هيئة جعران أو انسان رأسه على هيئة جعران .

خنسو

ابن آمون وموت . وهو اله قمرى ، شيد من أجله معبد ضخيم فى طيبة ، وهو يبدو فى أشكال مختلفة : تارة على هيئة رجل له رأس صقر يعتليه شعار القمر ، وتارة أخرى على هيئة طفل تدلت من رأسه خصلة الشعر الرمزية ، وأحيانا فى هيئة انسان محتبط . وتصور بعض النصوص خنسو على هيئة اله قوى الشكيمة يقوم بتدمير أعداء الآلهة ، ويعمل على نشر الأمراض والأوبئة بواسطة عدد كبير من المردة الخطيرين . ولكن باعتباره قادرا على طرد وابعاد

هؤلاء المردة الخطرين الناقلين للأمراض والأوبئة . فهو
بالتالى يستطيع المعالجة والشفاء .

خنسو فائق الرأفة

يعنى باللغة المصرية « خنسو نفر حتب » . ويتعلق
هذا اللقب بالاله القمرى العظيم « خنسو » الذى يكون مع
أبيه « آمون » وأمه « موت » ثالث طيبة .

خنسو مجدد المصير

وتعنى باللغة المصرية ، « خنسو - با - إير - سخرو »
وهو هيئة ثانوية لاله طيبة العظيم « خنسو فائق الرأفة » .
ولقد ظهر هذا الاله ابان عصر الرعامسة . وهو اقرب منالا
من الاله العظيم « خنسو » . وعرف عنه أنه « الاله الكبير
الذى يبعد الشياطين المتسككة » . انه اله شعبى ، وبالتالى فهو
يحقق الشفاء من الأمراض والحماية من الأخطار ، وقد خلع
عليه الاله الأعظم « خنسو فائق الرأفة » قدرته ونفوذه حين
ذهابه لمعالجة أميرة « ياختان » .

خنوم

الاله الكبش . الذى عبد فى العديد من مناطق مصر ،
ولكن بصفة خاصة فى « الفنتين » و « اسنا » . وتصوره
احدى الأساطير ، وقد جلس أمام عجلة الفخرانى ، وهو يشكل
البيضة التى انبثق منها العالم وكافة الكائنات الحية . وهو
يمثل على هيئة رجل برأس كبش . ويقال ان هذا الاله
الخالق ، كان يقوم كذلك بمهمة حراسة كهوف مياه النيل
فى الفنتين .

هؤلاء المردة الخطرين الناقلين للأمراض والأوبئة ، فهو بالتالى يستطيع المعالجة والشفاء •

خنسو فائق الرأفة

يعنى باللغة المصرية « خنسو نفر حتب » • ويتعلق هذا اللقب بالاله القمرى العظيم « خنسو » الذى يكون مع أبيه « آمون » وأمه « موت » ثالث طيبة •

خنسو محدد المصير

وتمنى باللغة المصرية ، « خنسو - با - اير - سغرو » وهو هيئة ثانوية لانه طيبة العظيم « خنسو فائق الرأفة » • ولقد ظهر هذا الاله ابان عصر الرعامسة • وهو اقرب منالا من الاله العظيم « خنسو » • وعرف عنه أنه « الاله الكبير الذى يبعد الشياطين المتسكعة » • انه اله شعبى ، وبالتالى فهو يحقق الشفاء من الأمراض والحماية من الأخطار ، وقد خلع عليه الاله الأعظم « خنسو فائق الرأفة » قدرته ونفوذه حين ذهابه لمعالجة أميرة « باختان » •

خنوم

الاله الكبش • الذى عبد فى العديد من مناطق مصر ، ولكن بصفة خاصة فى « الفنتين » و « اسنا » • وتصوره احدى الأساطير ، وقد جلس أمام عجلة الفخرانى ، وهو يشكل البيضة التى انبثق منها العالم وكافة الكائنات الحية • وهو يمثل على هيئة رجل برأس كبش • ويقال ان هذا الاله الخالق ، كان يقوم كذلك بمهمة حراسة كهوف مياه النيل فى الفنتين •

رع

الاله الأعظم بهليوبوليس ، و « رع » هو الشمس
 أكثر الآلهة أهمية منذ منتصف الدولة القديمة . كان لقب
 « ابن رع » ضمن العديد من الألقاب التي حملها الملوك
 الفراعنة ، وهو يتراءى من خلال العديد من الأساطير
 أثناء عبوره السماء في مركبه . وهو الاله الخالق للوجود
 كله . مكث لفترة ملكا على الأرض ، ولم يهتز نفوذه أو
 يتقلقل من ارتقاء الاله آمون ، وكونا معا ما يعرف
 « بأمون - رع » .

رع حور آختي

يعنى اسمه « رع - حورس - الأفق » . وهو ينطبق
 على اله الشمس . اتخذه اخناتون كأحد مكونات الهه « آتون »
 قرص الشمس . ويشير « رع حور آختي » أيضا الى الشمس
 أثناء دورتها المعتادة . وهو يتمثل غالبا في هيئة اله منتصر
 خلال عبوره للسماء .

سبسيو

انهم المردة مبعوثو ستمت الخطرون . ويعنى اسمهم :
 « الذين يمزقون » .

ست

ابن جب ونوت ، وشقيق أوزيريس ، وايزيس
 ونفتيس . ومن المحتمل أن تكون الواحات موطنه الأصلي .
 وفي سرعة واضحة ، استطاع ست أن يصبح الها متعدد

الأوجه ، فهو ، اله الرعد الصاخب ، واله الأمطار والحرب . وبصلته بالصحارى وبالبلاد الأجنبية ، تبدو ثوراته عارمة رهيبة فهو يظهر كاله شرير ، فعن خلال أسطورة أوزيريس نجد أنه هو الحاقد الذى قتل اخاه أوزيريس ، وطارد ابن أخيه حورس ، وحاول أن يسلب منه الملك . . . وبمساعدة أعوانه ، يقوم ست بمهاجمة البشر والالهة . انه يجسد الكائن الأجنبى الذى يتحتم عدم الوثوق به ، ولكن ، من ناحية أخرى ، نجد أن « ست » هو الذى يداق عن مركب رع اله الشمس عندما يهاجمه « أبوبيس » يوميا .

سخت

محاربة خطيرة شديدة البأس . فهى الهة لبؤة ترهب مصر بأكملها ، ويعنى اسمها « القوية » . وهى تتطابق « بعين رع » ، أبيها ، وتقوم بحماية المملكة فتقضى يدون رحمة على جميع الأعداء . وأحيانا تثور غاضبة على كل البشر . ويساندها فى مهامها العديد من المردة . وهى تعمل على انتشار الأمراض والأوبئة . ولكن ، الكهنة التابعين لها يعرفون كيف يهدئون من ثورتها . وفى حالة هدوئها ، يمكنها أن تشفى المرضى ، وهى تتمثل فى هيئة امرأة لها رأس لبؤة يعتليه قرص الشمس .

سرت

تمثل على هيئة « عقرب الماء » . وهى الهة عريقة القدم ، يعنى اسمها : « التى تساعد على التنفس » . ومنذ عصر الرعامسة ، أصبحت « الهة عقرب » بكل معنى الكلمة ، وموطنها الدلتا . انها الهة راعية ومعالجة وتقوم على حماية

رع وهو فى مركبه ، حيث تهاجم أبوبيس وتصارعه • وهى متخصصة فى مكافحة الحيوانات السامة ، وبالتالى ، كافة الأعداء • وهى تشفى من الدغات بواسطة الكاهن المعزم باسم « سرت » •

سوبك

الاله التمساح • عُبد فى كافة أنحاء مصر ، ولكن بصفة خاصة فى « كوم أمبو » والفيوم ، حيث كان يعتبر الاله الخالق للوجود كله • انه اله أولى يرتبط بالمياه • كان فى المقام الأول خلاقا يساعد على الخصوبة • يتميز بالشكل الرهيب والمظهر الضارى •

سيا

يعبر اسم هذا الاله عن العلم الاكبر وبصيرته • وهو أحد العناصر اللازمة للخلق ، ولم يكن لدى « حو » أو « سيا » أية مراسيم أو طقوس خاصة لهما ، انهما بمثابة الهين « عاوننا على تحقيق الارادة الالهية » • وبمرور الوقت ، أعزيت اليهما بعض الأعمال الملموسة • فمن خلال أحد الكتب الجنازية المهمة ، يرى « سيا » فى هيئة مندوب عن اله الشمس واقفا عند مقدمة مركب الشمس •

شد

ظهر هذا الاله الطفل خلال الدولة الحديثة ، واسمه يعنى « المنقذ » • وهو يقوم بمعالجة البشر الذين يصابون بلدغات الحيوانات السامة ، وسرعان ما اندمج كل من « شد » و « حربوقراط » •

شو

اله كوني يجسد الفضاء الجوى ، وهو وأخته تقنوت ،
يعتبران أول زوجين الهيين خلقهما « آتوم الشمس » فى
هليوبوليس . وهو يمثل على هيئة انسان واقف ، ورافع
ذراعيه من أجل أن يسند ابنيه ويفرق فيما بينهما ، وهما :
نوت القبة السماوية وجب الأرض . وكان الأسد هو حيوانه
المقدس .

شيمايو

من المردة المبعوثين الخطيرين التاييمين للربة « سخمت »
واسمهم يعنى « المتسكمين » .

عما

يعنى اسمه « المحارب » - ويلاحظ وجوده غالبا فوق
القطع العاجية اسعرية و « بنصوص التوابيت وبكتاب
الموتى » . وكان يظهر على هيئة قزم ، وهو يعتبر أحد أجداد
الاله بس ، وهو اله راع ومرح وغالبا ما تصاحبه رفيقة
أنثى .

ووجهه معاط بما يشبه اللبدة ، وله أنف معقوف لأعلى
ويتدلى ذيله الطويل فيما بين ساقيه النحيلتين المنثنتين .
وغالبا ما يشاهد وهو ممسك بعض السكاكين أو الثماين .

العين أوجات

انها ضرورية من طور العناية ، أو بمثابة تهيئة .
وتمثل « العين أوجات » عين الاله السماوى المكحلة ، والبقعة

شو

اله كونى يجسد الفضاء الجوى ، وهو وأخته تفتوت ،
يعتبران أول زوجين الهيين خلقهما « آتوم الشمس » فى
هليوبوليس . وهو يمثل على هيئة انسان واقف ، ورافع
ذراعيه من أجل أن يستند ابنيه ويفرق فيما بينهما ، وهما :
نوت القبة السماوية وجب الأرض . وكان الأسد هو حيوانه
المقدس .

شيمايو

من المردة المبعوثين الخطرين التابعين للربة « سخمت »
واسمهم يعنى « المتسكعين » .

عجا

يعنى اسمه « المحارب » . ويلاحظ وجوده غالبا فوق
القطع العاجية السحرية و « ينصوص التوابيت وبكتاب
الموتى » . وكان يظهر على هيئة قزم ، وهو يعتبر أحد أجداد
الاله بس ، وهو اله راع ومرح وغالبا ما تصاحبه رفيقة
أنشى .

ووجهه محاط بما يشبه اللبدة ، وله أنف معقوف لأعلى
ويتدلى ذيله الطويل فيما بين ساقيه النحيلتين المنثنتين .
وغالبا ما يشاهد وهو ممسك بعض السكاكين أو الثعابين .

العين أوجات

انها صورة من صور العناية ، أو بمثابة تهيئة .
وتمثل « العين أوجات » عين الاله السماوى المكحلة ، والبقعة

الظاهرة فوق احدى وجنتى الصقر . وهذه التيممة هي رمز للصالح ، والكمال والخصوبة . كان يستعان « بالعين أوجات » ضد « العين الشريرة » . انها تمثل عين كوكب القمر اليسرى ، أو عين الشمس اليمنى ، ولكنها تمثل أيضا عين حورس الذى شفى وعادت اليه عينه ، بعد أن كان ست قد أصابه باقتلاعها ، وهنا تتطابق « العين أوجات » بالقمر وبمراحله المختلفة . وهى تتضمن معانى عديدة . وترجع فعاليتها الحامية الى صلتها الوثيقة بالأصل « أوجا » الذى يعنى : « السلامة ، واكتمال الصحة والعافية » . وخلاف ذلك ، فان كلمة « أودجا » تعنى أيضا : « تيممة » .

عين رع

تمثل ، فى أغلب الأحيان ، القوة المدمرة للشمس . ونعرف « عين رع » من خلال أسطورة ذكرت فى روايات عدة . وتقول احدى هذه الروايات الأكثر انتشارا ان البشر كانوا يعيشون فى سلام ووثام مع الآلهة حتى جاء اليوم الذى ثاروا فيه ضد الخالق ، الذى قام بارسال عينه وقد تجسدت فى هيئة لبؤة قامت بقتل البشر وفتكت بهم بشكل رهيب ، لدرجة أن رب الأرباب الذى كان ينوى ابادتهم وجد أن مثل هذا العقاب الذى أنزلته بهم يكفى تماما ولا داعى للاستمرار فيه فلجأ الى حيلة ما من أجل تهدئة اللبؤة الضارية الفاضية . ومع ذلك ، فان رب الآلهة وقد أصيب بخيبة أمل كبيرة قرر الانفصال عن البشر ، وطلب من احدى البقرات السماوية أن ترفعه الى السماء ، وقام شو ، الغلاف الجوى المضى بتدعيمها ورفعها .

ماعت

تقوم هذه الالهة الصغيرة الجميلة بالعمل على توفير استتباب النظام العام • وهى تجسد الحقيقة والعدل ، وتعمل على حماية الملكية •• انها ابنة رع • وتمثل على شكل امرأة تعلى رأسها ريشة نعام • ان « ماعت » تمثل رمزا دقيقا للغاية يتعتم الخضوع له • فهى ترى فوق احدى كفتى الميزان خلال عملية وزن قلب المتوفى •

مستاسيتميس

اله مستقل ، عبد فى قرى الفيوم وجاء ذكره فى برديات يونانية عديدة فى احوالى القرن الاول الميلادى ، ولا شك أن اسمه له جذور مصرية : « الآذان (مسجر) تستمع (سجم) » ويتعلق وجوده بالمفهوم الشعبى عن « الاله الذى يستمع الى الابتهالات » • وعبارة « مسجر سجم » « الآذان تستمع » توجد فى بعض النصوص الهيروغليفية ، ونجد ذلك فى « اللوحات ذات الآذان » • وكانت الآذان الممثلة فوق تلك اللوحات فى أعداد كبيرة ، تدعم من فرصة استماع الاله الذى أهديت اليه ، الى ما يوجه اليه من ابتهالات •

موت

كانت هذه الالهة تعبد فى احدى مناطق الكرنك • انها الهة على هيئة أنثى النسر عريقة القدم ، وقد تزوجت الاله آمون وأنجبت منه الاله خونسو • وحقيقة أن أنثى النسر تعتبر من الجوارح الخطرة ، ولكنها مع ذلك تقوم بالحماية والانتقام متى استدعى الأمر • وتبدو « موت » فى هيئة امرأة مغطى شعرها بجناحى أنثى النسر • ولقد لاقى هتدا

التاج استحسانا واقبالا شديدا من جانب الملكات . وهى تتماثل مع « سغمت » ، ولذلك نجدها أحيانا فى شكل لبؤة .

موت هليوبوليس (السعير)

وفقا لما ذكره « مانيتون » ، كان بعض البشر يقدمون كاضحية من أجل هذه الالهة ، ولكن ، من المؤكد أنه كانت تمارس من أجلها بعض مراسم السحر بواسطة تماثيل صغيرة تمثل الأعداء . وكان المرض من هذه المراسم هو الحفاظ على نظام العالم . وبعد اندماج « موت » بالشمس ، أصبحت ، بداية من عصر الانتقال الثالث ، الحارسة لجثمان أوزيريس .

ان سعير موت بهليوبوليس قد عرف تماما ، مثل سعير « حورس فى شينوت » . ولقد كان هناك بالفعل بعض الاضحيات البشرية ، وخلال عصر الانتقال الثالث ، استعيدت بعض الممارسات العريقة القدم التى كانت قد تلاشت : كان المتمردون السياسيون يحرقون فى سعير « موت » ، وكذلك الحال بالنسبة لمن يعملون من أجل أبوييس . وفى القرن السادس توقفت عملية القتل .

نخبت

الهة « الكاب » على هيئة أنثى النسر . وهى راعية جنوب مصر والوديان الصحراوية ، نقشت على الجدران وهى ترفرف دائما محلقة فوق الملك لحمايته وتقوم أيضا بحماية المواليد الجدد ، وتقوم على حراسة المعابد التى مثلت على أسقفها .

نفتيس

ابنة جب ونوت ، وأخت محبة لأوزيريس ، وايزيس وست . ولقد مثلت على هيئة امرأة يمتلئ رأسها رمز المسكن . تزوجت هذه الالهة من أخيها ست ، ولكن هناك أسطورة أخرى تقول انها قد أنجبت أنوبيس من علاقة لها باوزيريس ، وهي تتطابق بعنقت وسشات الهة الكتابة التي توارت واختفت في نهاية الأمر .

نفر توم

هو تجسيد للوتس العطري الذي كان رع يحب عبيره . ثم تجسد يزهرة اللوتس الزرقاء التي انبثقت منها الشمس للمرة الأولى . ويظهر هذا الاله في هيئة انسان يحمل زهرة لوتس على رأسه ، أو على هيئة انسان برأس أسد . وباعتباره أسدا ضاريا ، متاثلا بالالهة «سخت» ، يستطيع أن يقوم بحماية حدود مصر الشرقية ، ويعتبر الاله بتاح هو أباء .

نوت

ابنة شو وتفتوت . وهي القبة السماوية والهة السماء ، تزوجت من « جب » (الأرض) حيث أنجبت منه أربعة أبناء معروفين جيدا هم : أوزيريس ، وايزيس ، وست ، ونفتيس ، وهي تمثل في معظم الأحوال على هيئة امرأة رقص جسدها بنجوم متناثرة ، ويقوم «شو» ، الغلاف الجوي ، بتدعيمها ورفعها . وهي تبدو على هيئة جسر ، تضع قدميها ويديها فوق الأرض (جب) . وفي كل يوم تقوم الكواكب والشمس

بعبور جسدها ، وعند المغيب ، تقوم نوت بابتلاع الشمس ،
وفى الفجر تخرجها من جديد الى العالم •

نيت

الهة سايس الخلاقة • لاقت قبولا كبيرا خلال القرون
الأولى من تاريخ مصر ثم خلال المرحلة المتقدمة • ان «نيت»
المسماة « بالرهيبة » أول من جاءت الى الوجود تبدو أيضا
كالهة معاربة ، حيث تتراءى وقد تسلحت بسهامها ودرعها •
انها الالهة الرئيسية بالدلتا • وربما هى التى علمت البشر
أعمال النسيج، وتقوم بكل عناية وصبر على حماية التوابيت،
وأحلام البشر أثناء نومهم • وهى تتقاسم مع « خنوم » معبده
فى اسنا • وتقول النصوص ، ان «نيت» قد خلقت العالم ،
ثم قامت وهى تسبح فى مياه « النون » بانتشال الشمس ،
وأطلقتها فى أول رحلة لها •

هليوس

يعنى اسمه باللغة اليونانية «الشمس» ، ويمثل الأجواء
السماوية (٤) •

وادجت

تمثل غالبا على هيئة كوبرا • فهى الالهة العظمى
بمنطقة شمال مصر (٥) • وهى حامية الفراعنة، تبدو منتصبه
فى مقدمة تيجانهم • وهى متأهبة دائما لنفث سمها الحارق
للفتك بأعداء المملكة (٦) •

قائمة بالنصوص الرئيسية التي جاء ذكرها بالكتاب

النصوص الجنازية

١ - متون الأهرام

موسوعة من التعاويذ المنفصلة التي يمكن لموتى والأحياء استخدامها على حد سواء . وظهرت هذه النصوص في الحجرات الجنازية بأهرام الاسرتين الخامسة والسادسة . وتدور جميعها حول بعث الملك والرهيقه ، من خلال ارتقائه مركب الشمس . بعد ذلك أصبح استعمالها دارجا بين العامة .

٢ - نصوص التوابيت

صيغ جنازية مسجلة على جدران توابيت الأفراد في عصر الانتقال الأول وابان الدولة الوسطى . ومن خلالها ، أصبح كل فرد متوفى من العامة يستطيع أن يصبح الها مثل أوزيريس .

٣ - كتاب الموتى

مجموعة من الرقى والتعاويذ ظهرت منذ بداية الدولة الحديثة ، وقد اقتبس بعض نصوص التوابيت . وعادة ما يقوم الكهنة بقراءة نصوصه خلال الجنازات ، حيث يتضمن جملا تساعد على البعث والتأليه ، وتساعد في القضاء على مخاطر العالم الآخر ، وظهر هذا الكتاب في أشكال عديدة متباينة ومنوعة ، ولقد شاع استعماله على أوسع مدى خلال الحضارة الفرعونية بأكملها .

٤ - الكتب الجنازية الملكية

ظهرت هذه الكتب الجنازية خلال الدولة الحديثة في « مقاصير » وادى الملوك . ولقد اقتطفت نصوصها من الكتب التالية :

(أ) كتاب « الامدوات »

أى « ما يوجد فى العالم الآخر » ، واسمه الحقيقى هو : « كتابات الغرفة المغلقة » ، ولا شك أنه يعد بمثابة أكثر الكتب الجنازية الملكية عراققة ، والتي ظهرت منذ بداية الأسرة الثامنة عشرة . وتوجد منه نسخ عديدة ملخصة ، ومن ينقسم الى اثنتى عشر جزءا ويصف الرحلة الليلية التى تقوم بها الشمس حتى ولادتها من جديد عند الفجر .

(ب) كتاب الأبواب

ظهر هذا الكتاب فى أواخر الأسرة الثامنة عشرة . وهو يتناول أيضا موضوع الرحلة الليلية التى تقوم بها الشمس . ونجد به ساعات اليوم المحتملة يتقدمها باب أو بوابة يقوم على حراستها بعض الآلهة ، وبعض النعابين التى تنبعت النيران من أفواهها .

(ج) كتاب الكهوف

ظهر هذا الكتاب منذ الأسرة التاسعة عشرة . وهو يتكون من اثنى عشر قسما ، منها ستة أقسام عبارة عن أشكال تصحبها بعض النصوص ، وتعتمد الفكرة الأساسية للكتاب على تحول الشمس أثناء الليل الى جعل (بضم الجيم وسكون العين) يمثل شمس الصباح ، ويحوى هذا الكتاب وصفا دقيقا ومفصلا عن أوجه التعذيب الذى يوقع « بالمعونين » بأسلوب رهيب .

(د) كتاب بقرة السماء

فى واقع الأمر ليس لهذا الكتاب عنوان محدد ، وقد ظهر منذ عصر توت عنخ آمون (أواخر الأسرة الثامنة عشرة) . وهو كتاب يتميز بالطرافة والغرابة ، يحكى عن اسطورة تدمير البشر ، بعد أن تمردوا على رب الأرباب ، فقامت عين رع الممثلة فى هيئة الالهة حتحور بالفتك بهم . ولكن رب الآلهة حاول أن يوقف المذبحة التى تقوم بها حتحور ، فلجأ الى حيلة ما ، ونجح فى صد غضبها على البشر وتكليفها بهم . ولكنه أحس

بالكثير من الاحباط وخيبة الأمل ، بسبب ما فعله البشر الدين كان يعيش بينهم ، فانفصل عنهم . وجعل إحدى البقرات السماوية ترفعه إلى السماء وقد ساندتها الآلهة ، ولقد ظلت هذه الأسطورة شائعة حتى العصر الروماني .

الكتب السحرية

(الكتب السحرية التي ذكرت في هذا النص لم يذكر هنا)

١ - بردية شستريتي

مجموعة من البرديات بها نصوص ترجع إلى عصر الرعامسة ، عشر عليها في « دير المدينة » . وبها توجد نصوص مختلفة : سحرية ، وأدبية ، ودينية .

٢ - بردية تورين

عبارة عن برديتين مختلفتين ترجعان إلى عصر الرعامسة ، لم يتم نشرهما حتى الآن .

٣ - تعاويد شفوية

وهي تعاويد مقدسة نسخت لصالح بعض الأفراد ، ترجع إلى أوائل عصر الانتقال الثالث (الأسرة الحادية والعشرين والثانية والعشرين) . ولقد دونت على شرائط رقيقة من البردي ، ثم لفت وأدخلت في علب صغيرة كانت تغلق في أعناق الأشخاص المراد حمايتهم .

٤ - كتاب دحر « أبوفيس »

مذكور في بردية « برمر ريند » ، وهو كتاب مشتهر من التعاويذ اللازمة لحماية الشمس من الثعبان الرهيب أبوفيس . ويرجع هذا المخطوط إلى القرن الرابع ق م . ولكن النص الأصلي نفسه كان قد كتب قبل ذلك بعدة قرون .

٥ - تعاويد ودع المعتدي

تعاويد مسهبة موجهة ضد الآلهة ست . ويرجع تدوينها إلى القرن الرابع ق م .

٦ - البرديات الديموطيقية بلثنى وليدن

وتحوى الصيغ السحرية التى ترجع الى القرن الثالث ق.م ، ولكن لا شك أن النص الأساسى يعود الى عصور أقدم من ذلك ، فلقد كتب من أجل الملك « دارا » خلال احتلال الفرس لمصر (الأسرة السابعة والعشرين) .

٧ - البرديات السحرية اليونانية

انتشرت بأعداد كبيرة . يرجع أقدمها الى القرن الثانى ق.م . وإن كان استعمال النصوص السحرية لم يتوقف بعد انتصار المسيحية بفترة طويلة . ولقد تم جمع هذه النصوص السحرية ونشرها بفضل « بريرنداس » سنة ١٩٢٨ تحت عنوان *Papiri Graecae Magicae* وتوجد حاليا ترجمة انجليزية لها تكاد تكون كاملة قام بها « بيتز » سنة ١٩٨٦ .

التعاليم

١ - تعاليم مرى كارع

عبارة عن توجيهات أخلاقية وسياسية ربما كتبها الملك خيتى . وفيها يوجه كلامه الى ابنه وخليفته الملك مرى كارع ، الذى تولى الحكم فى أواخر الأسرة العاشرة . ويعتقد أن هذه التعاليم قد كتبها مرى كارع نفسه فى أوائل عهده . من أجل أن يبرر ويرسخ من سياسته التى كانت تختلف كثيرا عن سياسة أبيه المتوفى .

٢ - تعاليم امنموبى

ترجع هذه التعاليم الى الأسرة العشرين ونجد فيها قوة التأثير الدينى وعمقه . ولقد لاحظ الكثيرون منذ أمد طويل ، أن هناك تشابها ما بين هذا النص وبين « كتاب الأمثال » بالنسبة .

نصوص طبية

بردية ايبوس

مجموعة من الوصفات الطبية/السحرية دونت خلال الأسرة الثامنة عشرة • ومازال النقاش قائما حتى الآن للتأكد ، عما اذا كانت هذه البردية هي أصلا مجموعة من « القطع المختارة » التي دونت في « بيت الحياة » ، أى المكان الذى تستنسخ به النصوص ، أم أنها مجرد « ملخص خاص قام به أحد الأطباء السحرة المتربين » •

نصوص دينية

بردية جوميلاك

كتبت هذه الوثيقة بالهروغليفية ، وزينت بأشكال الكروم ، وترجع الى أواخر العصر البطلمي •

وهى بردية رائعة الجمال يثير مضمونها الاعجاب ، وتنضم بعض الأساطير ، وبعض الممارسات بها قائمة بمناطق مصر المختلفة • وذكرت بها أيضا الأماكن الدينية ، بحيث أصبحت بمثابة مرجع خاص بالكهنة • ولا شك أن مكانها الأساسى كان بداخل مكتبة المعبد الرئيسى بالمنطقة •

الكتابات

الكتابة الهيروغليفية

أنها الكتابة التي نُقِشت فوق المنشآت الملكية العظمى ، بل وأيضاً فوق منشآت الأفراد والقطع الصغيرة مثل التماثيل والتعاويذ . وبشكل أكثر سرعة قد نجد أيضاً فوق أوراق البردي .

إنها الكتابة المقدسة أو بالتحديد الكتابة الخاصة بالتعبير عن الفكر الإلهي ، ولقد استعملت على مدى التاريخ المصري بأكمله .

وفي العصر البطلمي أصبحت الكتابة الهيروغليفية أكثر تعقيداً ، فليقد حوت مجموعة كبيرة من العلامات الجديدة .

الكتابة الهيراطيقية

بمثابة تبسيط للكتابة الهيروغليفية ، التي كان يستعان بها من أجل الكتابة السريعة فوق أوراق البردي أو الشققات ، وهي ذات سمة دينيوية بخلاف الهيروغليفية .

الكتابة الديموطيقية

كتابة سريعة ومبسطة منبثقة من الكتابة الهيراطيقية ، وتعتمد على لغة أكثر حداثة ولها قواعد النغمية الخاصة بها .

الهوامش والمراجع

الفصل الأول: الساحر

1. Posener : 1985, 18-19.
2. Yoyotte : 1977, 197, note 24.
3. Edel : 1976, 54 sq.
4. Quaegebeur : 1987 *, 387 avec les références.
5. Kitchen : 1971, 326, 7.
6. *Papyrus British Museum 10042*, recto VI, 10 (*Papyrus Harris*).
Cf. en dernier lieu Borghouts : 1978, 87, n° 126.
7. Von Känel : 1984. Consulter en particulier le § 8 *Le prêtre-ouâb de Sekhmet et les sciences*, 278-281.
8. Von Känel : 1984, 39 (n° 21).
9. Von Känel : 1984, 41 et note (a).
10. Voir, en général, l'excellente contribution de Yoyotte : 1980, 46-75 et pour la citation 56-57.
11. *Papyrus Chester Beatty VIII*, verso 9-10. Consulter Vandier, 1966, p. 132-143.
12. Yoyotte : 1980, 64.
13. Yoyotte : 1980, 64-65.
14. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 74.
15. *Papyrus Leyde I 346*, I, 1 - 1, 8. Cf. Stricker : 1948, 55-70 & Borghouts : 1978, n° 13, 12-13.
16. Yoyotte : 1980, 68-69 et note 65.
17. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 74.

18. Yoyotte : 1980, 70.
19. Von Känel : 1984, 235-238 et texte p. 238.
20. Von Känel : 1984, 238.
21. Von Känel : 1984, 239.
22. Vernus : 1981, 103.
23. Vernus : 1981, 93 et notes. Consulter aussi Goyon : 1974, 75-83. Pour l'interprétation d'Horus *Ouadj* de Sekhmet, on se référera à l'étude de Yoyotte citée précédemment.
24. Vernus : 1981, 92 notes v-y.
25. Vernus : 1981, 97 note y.
26. Hérodote, *Histoires III*, 129.
27. Hérodote, *Histoires II*, 38. Sur cette fonction du prêtre-ouâb de Sekhmet, voir von Känel : 1984, § 5 & 6, p. 255-275. À l'époque grecque, ce prêtre porte le titre de « moschosphragiste ».
28. Von Känel : 1984, 276.
29. Posener : 1951, 167-168.
30. Von Känel : 1984, § 9, 282-283.
31. Von Känel : 1984, 283.
32. Drioton : 1939, 71.
33. Posener : 1969, 147.
34. Edwards : 1960, I Texte, 87 = P 3 verso 3-9.
35. Gardiner-Peet-Černý : 1917, I, pl. XL = 117 E Face ligne 7, II, texte p. 121. Cf. aussi I, pl. XLVIII = 121 ligne 8, II, Texte p. 124.
36. Von Känel : 1984, 202.
37. Gardiner-Peet-Černý : 1917, I pl. XL = 117, E face ligne 7, II, Texte p. 121. Cf. aussi I pl. XLVIII = 121 ligne 8, II, Texte p. 124.
38. Von Känel : 1984, § 14, p. 299 sq.
39. Sur la « savante », cf. Borghouts : 1982, § 8, 24-27.
40. Cf. Febvre : 1989, 79.
41. Gardiner : 1917, 31.
42. Cf. Gardiner : 1955, 1.
43. Cf. Yoyotte : 1957, 174-175.
44. Gardiner : 1917, 32-33.
45. Sauneron : 1966, 34.
46. *Papyrus Berlin 3033*. Cf. Erman : 1890.
47. Sauneron : 1966, 51-52 avec les références.
48. Posener : 1986, 111-117.
49. Lefebvre : 1949, 80-81.
50. Lefebvre : 1949, 83 et notes.
51. Posener : 1985, 16 et note 4 qui renvoie à Posener : 1960, 89 sq.
52. Posener : 1960, 93-94.
53. Sauneron : 1980, 135-141.
54. Posener : 1985, 16-17.
55. Posener : 1985, 29.
56. Posener : 1985, 29.
57. Yoyotte : 1977, 197.
58. Bresciani : 1975, 899-901.
59. Sauneron : 1966, 34-35 et note 20.
60. Porphyre, *De Abst.*, IV, 6-8. Cf. Festugière : 1989, 28-30.
61. Festugière : 1989, 28-30.
62. Cf. Sauneron : 1966, 53-55.
63. Cf. Guey : 1948, 16-62, Dion Cassius, LXXI, 8, 4.
64. Borghouts : 1984, 13-16.

الفصل الثاني: تقنيات السحر

1. Sur tout ceci, voir Sauneron : 1966, 36-45.
2. Erman : 1901, recto 2, 1.
3. Lévi-Strauss : 1958, 199.
4. *Papyrus Chester Beatty V*, verso 4, 10 - 5, 2.
5. Sauneron : 1966, 37.
6. *Ostrakon Berlin P 1269*. Cf. *Hieratische Papyrus III* : 1911, 26-27. Borghouts : 1978, n° 50, 33.
7. Daumas : 1957, 45-46. Le texte se trouve sur le socle d'une statue guérisseuse. Sur ce procédé, voir en dernier lieu Helck : 1976, col. 624-627.
8. Tardieu : 1948, 309.
9. Origène : VIII, 58.
10. Cf. le chapitre I pp. 31-32 et Drioton : 1939, 71. Les textes de cette statue ont plusieurs parallèles. Cf., en dernier lieu, Altenmüller : 1976, 7 sq.
11. *Papyrus Ebers*, 1, 1-11 = *papyrus Hearst*, 6, 5-11. Cf. Lefebvre : 1956, 10.
12. Lefebvre : 1956, 11.
13. *Papyrus Ebers*, 1, 12 - 2, 1. Cf. Lefebvre : 1956, 11-12.
14. Posener : 1967-1968.
15. *CT IV*, 165 k-l.
16. *CT IV*, 66 a-b.
17. Posener : 1967-1968.
18. *Papyrus médical Edwin Smith* 19, 18 - 20, 8. Borghouts : 1978, n° 20, p. 17.
19. *Papyrus Chester Beatty VI*, verso 2, 5 - 9. Cf. aussi Borghouts : 1978, n° 7, p. 3-4.
20. Cf. le chapitre IV p. 137 sq.
21. *Papyrus Harris 500*, 2, 13 - 4, 1.
22. Koenig : 1992, 360.
23. *idem*.
24. *Papyrus Berlin 3038*, recto 2, 1 - 2. Pour la transcription du passage, voir Grapow : 1958, V, 473 = Bln 198.
25. Koenig : 1988, 68.
26. Cf. Meeks : 1986, 171-191.
27. Festugière : 1989, 128. Cf. également ci-dessus, p. 25.
28. Sur les jours fastes et néfastes, voir en dernier lieu Brunner-Traut : 1985, 153-156.
29. Festugière : 1989, chap. 6.
30. Cf. Sauneron : 1951, 11-21, & Sauneron : 1966, 40-42.
31. = *Papyrus Leyde I 348*, verso 11, 2 - 8 = Borghouts : 1970, 30-31, avec la bibliographie et les notes.
32. Pour d'autres attestations de ce procédé, consulter Sauneron 1966, note 39, p. 60.
33. = *PGM XII 50 an* = Reitz : 1986, 155.

34. = *Papyrus Chester Beatty V*, recto 4, 10 - 6, 4 = Gardiner 1935 * : I, 51 (Pl. 28-29).

35. Vernus : 1992, 130.

36. Roccati : 1982, 152-160 = 33. Textes d'envoûtements funéraires § 131-46. En l'occurrence, il s'agit du § 132, p. 152.

37. Roccati : 1982, § 133, p. 153.

38. Roccati : 1982, § 137, p. 155.

39. *Décret de Nauri* 113-114. Cf. en dernier lieu Théodoridès : 1977, 1040-1041. & Kitchen : 1980, 361-362 (cf. aussi « Tempeldekrete, Immunität... »).

40. e.g. Janssen : 1968, 167 = L13-15. Cf. aussi Guglielmi : 1975, 1145-1147. Sur les stèles de donation, voir Meeks : 1979 *, 605-687.

41. Sur Aménophis, fils de Hapou, voir Helck : 1975, 219-221. & pour le décret, consulter Möller : 1910.

42. Müller : 1937, 108-111.

43. Posener : 1961-1962, 290. Comparer avec l'expression biblique « le bras étendu » de Dieu avec le sens de « délivrer » et « la main étendue » avec le sens de « s'opposer », cf. Brown & Driver & Briggs : 1966, 640 (à gauche).

44. = *PGM III*, 1-64 = Betz : 1986, 18-22.

45. = *PGM III*, 113-114.

46. = *PGM IV* 2475 sq. = Betz : 1986, 83. Sur ce sujet, voir Eitrem : 1924, 43-61.

47. Capart : 1943, 35-37.

48. Capart : 1943, 37.

49. Sainte Fare Garnot : 1952, 234-235.

50. Sauneron : 1966, 60, note 39.

51. = *PGM I*, 1 et la note de Betz : 1986, 3, note 3, qui renvoie à Griffith : 1909, 132-134 ; Spiegelberg : 1917, 124-125 ; Herman : 1966, 370-409, 1, 1977, 17-19 avec les références ; Betz : 1986, 18 = *PGM III*, 1 et note.

52. = *PGM I*, 1 - 42. Cf. Betz : 1986, 3-4.

53. = *PGM IV*, 875 sq. Cf. Betz : 1986, 55.

54. = *PGM V*, 269 sq. Cf. Betz : 1986, 105 (allusion à Osiris) ; & *PDM XIV* = Betz : 1986, 199, dernière ligne = *Papyrus magique démonique de Londres et de Leyde III*, 26.

55. = *IV*, 31-32. Cf. Griffith & Thompson : 1921, 39.

56. Bell & Nock & Thompson : 1933, 12, recto VI, 1 - 8.

57. Quaegebeur, 1977, 129-143.

58. Quaegebeur, 1977, 139.

59. Quaegebeur, 1977, 140.

60. Quaegebeur, 1977, note 66 et 1979, 41-42.

Sur l'idée de baptême en Égypte ancienne, voir, par exemple, J. G. Griffith, 1975, 258-259 (renatus).

61. Traunecker, 1992, § 375, 390.

Sur la question de la pseudo-« noyade » d'Osiris, cf. en dernier lieu Cauville, 1992, 90-91.

62. Cf. par exemple dans le chapitre I, p. 39 sq. l'animation d'un crocodile de cire (*papyrus Westcar*) ou d'un homme d'argile (*papyrus Vandier*).

63. Pleyte & Rossi : 1869-1876, pl. 133, 12 et 31 & 77, 1-6.

64. Sauneron : 1970, 7-18.

65. Bruyère : 1953, 73.

66. Sauneron : 1970, 8-9 et notes.

1970, 9.

68. La traduction donnée par Sauneron du mot *Khensy* par « rhume » n'est pas clairement établie.

الفصل الثالث:

العاج السحري والتماثيل الشافية واللوحات السحرية

1. Pour la bibliographie, voir l'article de Helck : 1986, 1355, s.v. « Zaubermesser ». La principale étude de ces objets reste celle de Altenmüller : 1983, 30-45 (avec un catalogue).
2. Altenmüller : 1987, 131-146.
3. Altenmüller : 1965, I, 14.
4. Pour les références, consulter l'article de Helck : 1986, 1355 et notes 3 & 4.
5. Au sujet du monstrueux dans l'Égypte ancienne, voir Fischer : 1986 *, 13-26 et planches I à VI.
6. Altenmüller : 1965, 136-177.
7. *id.*, *ibid.*, 134-135.
8. Gutbub : 1979, 391-435. On notera que la tortue est représentée à Esna dans un contexte qui rappelle beaucoup celui des apotropaïa (cf. figure 1, p. 392).
9. Gutbub : 1979, 403 et note 1.
10. C'est aussi l'interprétation qu'en donne Gutbub.
11. Gutbub : 1979, 400.
12. *Livre des Morts*, édition Naville, chapitre 39, 3 Cf Allen : 1960, 121 ; & Hornung : 1979, 107, 4-5.
13. Gardiner : 1955, pl. 43 (= *P. Ramesseum X*, 2. 6-7).
14. Erman : 1901.
15. Altenmüller : 1965, 183-184.
16. Altenmüller : 1987, 131-146. Sur les réparations et l'usure des apotropaïa, consulter Von Bissing : I, 184.
17. Bonnet : 1952, 881 (article « Zauberstab »). Pour la scène du tombeau de Djéhouhotep, voir Newberry : 1895, pl. 30.
18. Altenmüller : 1987, 133 Abb. 1. & Wreszinski : 1927, pl. 36b.
19. Gutbub : 1979, 400.
20. Hayes.
21. Hayes : 1953, 248-249.
22. Murray.
23. Murray : 1906, 33-43.
24. Winlock.
25. Hayes : 1953, 247 ; & Fischer : 1968, pl. 20 et texte p. 33 (n° 95), et au dernier lieu par Gutbub : 1979, 403 et note 2.
26. Bonhême : 1992, 7-8.0.
27. Frazer : 1981, 43 sq. (réédition).
28. Fischer : 1986, 29-46.
29. Fischer : 1986, 26.
30. Assmann : 1989, 73. Suys : 1935, 33 = *Maximes d'Any IV*, 1-2, « Ne fais pas de bruit dans le reposoir du dieu, car il a horreur du bruit ».
31. Cf. note précédente.
32. Borghouts : 1980, 21-28, et la description du comportement des prêtres d'après Chaeremon, cf. Fowden : 1986, 54-55 et notes 31-33.

33. Fischer : 1986, 39.
34. Keimer : 1948, 47-53.
35. Pour tout ce passage, voir Fischer : 1986, 39-40.
36. Ritner : 1989, 105 sq. Kákosy : 1977, 60-61. Kákosy : 1987, 171-183. Satzinger : 1987, 189-204.
37. Peet & Wooley : 1923, 96.
38. Kákosy : 1987, 177 et note 11.
39. Sur cet aspect de Bès, voir Meeks : 1992, 423-436.
40. Meeks : 1991, 11.
41. Kákosy : 1980, 122-124.
42. Kákosy : 1989, 147-159.
43. Goyon : 1987, 57-76.
44. Ce texte se trouve sur la stèle *Metternich* et sur d'autres documents. J'ai suivi la traduction de Borghouts avec quelques modifications. Pour le texte et la traduction, voir Sander-Hansen : 1956, 51-54 ; Borghouts : 1978, 83-84 (n° 123) ; Satzinger : 1987, 192-198.
45. Ritner : 1989, 109.
46. Ritner : 1989, 106 et note 19.
47. Wildung : 1982, 1115.
48. Baines & Eyres : 1983, 65-96, où l'on estime à 1% le chiffre de la population susceptible de lire.
49. Lacau : 1921-1922, 207-208 et plus récemment Satzinger : 1987 189-202.
50. Sethe : 1933, 12-19.
51. Lacau : 1921-1922, 208.
52. Lacau : 1921-1922, 194-195 ; Satzinger : 1987, 199 et note 15.
53. Lacau : 1921-1922, 189-209.
54. Numéro du Journal d'Entrée 46341. On trouvera une liste provisoire des statues guérisseuses dans Kákosy : 1987, 171-176.
55. Daressy : 1903, n° 9402 ; Daressy : 19, 157 ; Lacau : 1921-1922, 198.
56. Lacau : 1921-1922, 198.
57. Lacau : 1921-1922, 199.
58. Pour tout ceci, voir Lacau : 1921-1922, 203.
59. Statue « Tysckiewicz » Louvre E 10777 de 68 cm de hauteur. Cf. Lefebvre : 1931, 86-96.
60. Traunecker : 1983, 65-92.
61. Sauneron : 1953, 53-55.
62. Traunecker : 1983, 75.
63. Cauville : 1989, 43-66. Pour la citation, voir p. 65 (« la nature de la chape.le »).
64. Pour le « sanatorium » de Dendera, voir Daumas : 1969, 79-81, et pour son étude détaillée, Daumas : 1957, 35-57.
65. Barguet : 1986, sp. 30, p. 172.
66. Barguet : 1986, sp. 588 ; Ritner : 1989, 107. Cette pratique est largement attestée y compris dans l'histoire de Setne. Cf. Fowden : 1986, 60 et note 48. Pour l'époque arabe, voir Lacau : 1921-1922, 197.
67. Lefebvre : 1931, (1), 91.
68. Von Bissing : 1907, n° 18490, 97-98 et pl. 3.
69. Daumas : 1969, 81.
70. Sur ce groupe, cf. Drioton : 1939, 57-89.
71. Drioton : 1939, 86.
72. Strabon : XVII, 21, cité par Drioton.
73. Sur tout ce passage, voir Drioton : 1939, 86-87.

74. Drioton : 1939, 87.
75. Drioton : 1989, 88-89.
76. Daressy : 1903, pl. X (CGC 9427).
77. Kákosy : 1987, 177-178 : inédite Caire, J.E. 60273.
78. Kákosy : 1987, 179 et note 14 qui se réfère à une statue du musée de Brooklyn n° 57.12.2. Consulter Jacquet-Gordon : 1965-1966, 53-64 et en particulier 54, 57-8, fig. 3.4 (Osorkon).
79. Celui-ci avait dans la tradition tardive une solide réputation de magicien et d'astrologue (cf. aussi le « Roman d'Alexandre » où il est dit avoir séduit la femme de Philippe II).
80. Badawi : 1956, 177, pl. XV.
81. Kákosy : 1987, p. 181.
82. PGM IV. 930-1114.
83. Harpocrate est la traduction grecque de l'égyptien Horus enfant. C'est l'Horus guérisseur des stèles magiques.
84. Suit une série de « voces magicæ » fréquents dans les textes magiques tardifs. Ce sont en général des noms ou des épithètes divins retranscrits d'une façon peu compréhensible et d'origines diverses.
85. Betz : 1986, p. 59 = PGM IV 1070-1084.
86. Kákosy : 1987, p. 183.
87. Pour une étude d'ensemble, cf. Schlichting : 1981, 562-566, s.v. « Ohrenstelen ».
88. Yoyotte : 1960, 60.
89. Pour les références, cf. Wagner & Quaegebeur : 1973, 56 et note 6.
90. Wagner & Quaegebeur : 1973, 57 et notes 1 et 2.
91. Sur tout ceci, Wagner & Quaegebeur : 1973, 57-58.
92. Schlichting : 1981, 563-564.
93. Wagner & Quaegebeur : 1973, 54-55.
94. Wagner & Quaegebeur : 1973, 58 et notes 6-8.
95. Wagner & Quaegebeur : 1973, 59, note 7.
96. Cf. chapitre VIII p. 273.
97. Pour une étude détaillée de cette évolution, cf. Assmann : 1989, 55-88.
98. D'après l'article de Sauneron : 1960, 269-287. Consulter aussi Quaegebeur : 1985, 602-604.
99. Sauneron : 1960, 269.
100. Pour tout ceci, consulter Kákosy : 1981, 602-603.
101. Kákosy : 1981, 603 et note 32.
102. Sauneron : 1960, 282 et notes 81-82.
103. *id.*, *ibid.*
104. Sauneron : 1960, 282-283 avec les notes.
105. On peut l'affiner en étudiant en particulier le rôle des prêtres-quâb de Sekhmet et les rapports que ceux-ci entretiennent avec la déesse. À ce sujet, se reporter au chapitre I.
106. Sauneron : 1960, 283 et les notes
107. *id.*, *ibid.*, 284.
108. Sauneron : 1960, 284-285.
109. Sauneron : 1960, 285.
110. *id.*, *ibid.*, 285.
111. Altenmüller : 1975, 720-724.
112. Ritner : 1989, 109-112, et en particulier 111-112 à propos de la stèle n° 31737 du Field Museum de Chicago.
113. Ritner : 1989, 111-112.
114. Ritner : 1989, 111-112.

115. Quaegebeur : 1987, 187.
116. Pour ce rapprochement, voir Festugière : 1951, 68-69, cité par Sauneron : 1960, 285, note 94.
117. Betz : 1986, 98-99 et aussi *id.*, *op. cit.*, 157. 158 = PGM XII 121-131 et note 38 avec les références.
118. Pour d'autres figurations semblables, cf. *P. GM XII*, 121-143 = Betz : 1986, 157-158, et *P. GM XIII*, 50 = Betz : 1986, 99.
119. Betz : 1986, « glossary », 331-332 ; pour l'Agathos Daimon, voir Derchain : 1975, 94 ; Quaegebeur : 1975, 170-176 ; et les références de Du Quesne : 1991, 18, note 17.
120. Cauville : 1990, 115.
121. Cf. en dernier lieu Derchain : 1964, 19-23 & pl. 2.
122. Sur la stèle du musée Kestner à Hanovre, voir Yoyotte : 1980-1981, 89-90.
123. Sur cet emploi, cf. Posener : 1969, 30.

الفصل الرابع: السحر

1. Pour une synthèse générale sur ces trouvailles, consulter Osing : 1976, 133-185 & pl. 40-51.
2. Daréssy : 1901, n° 25376, p. 98.
3. Cf. en dernier lieu Koenig : 1990, 101-125.
4. Par l'archéologue A. Vila.
5. Fouilles dirigées par J. Vercoutter.
6. Sur le sacrifice humain dans l'Égypte ancienne, cf. Yoyotte : 1981, p. 31-102. Pour Mirgissa, *id.*, p. 38.
7. Traduction du Père Vantini : 1979, 200 sq.
8. Le rouge n'est cependant pas toujours considéré comme maléfique, par exemple dans les scènes d'offrandes du vin rouge. Ce vin était considéré comme étant de la même teinte que le Nil en crue et pour cette raison il jouait un rôle important dans le rituel des temples consacrés à l'inondation comme celui d'Abou Simbel. Cf. Desroches Noblecourt, Kuentz : 1968, p. 109-124, note 525.
9. Posener : 1949, 77-78.
10. Sur ce rite, voir Van Dijk : 1986, 1389-1396.
11. *CT I* 154 d - 157 d = Sp. 37.
12. Cf. Barguet : 1986, 177-178.
13. *Papyrus du British Museum* 10.081, 35, 21 à 36, 14. Cf. Schott : 1930, 35-42.
14. Caminos : 1972, 205-224 et pour la bibliographie du *papyrus BM 10.081*, p. 205, note 1.
15. Cf. Posener : 1951, 166.
16. Cf. Vandier : *Le papyrus Jumilhac*, 130 = XVIII, 5 - XVIII, 12. Consulter aussi Derchain : 1990, 25-28 et les notes. Le texte est composite et l'on distingue plusieurs sources différentes.
17. *Papyrus Bremner Rhind*, le rituel se trouve à la fin de ce texte (= 22, 1 - 32, 3).
18. *Papyrus Bremner Rhind* 23, 15-16.
19. *Papyrus Bremner Rhind* 26, 2 - 4. Traduction de Sauneron : 1966.

20. *Papyrus P. 1000* (Boulaq 23-7-11). Ce papyrus contient plusieurs « livres » d'enseignement contre les ennemis des dieux.
21. Schott : 1939.
22. Pour la date du texte, cf. Vernus : 1990, 153.
23. Comme Drioton, mais il n'était pas le seul.
24. Schott : 1966, 37, 12-39, 21. Traduction de Posener.
25. Pour tout ceci, cf. chap. I p. 29.
26. *Edfou V*, 134, 5.
27. Cf. Altenmüller : 1978, 231-233 avec la bibliographie.
28. Cf. C. Desroches Noblecourt : 1953 *, 30 sq.
29. Cf. Alliot : 1949, 57-118.
30. Cf. Alliot : 1949, 62-63.
31. Interprétation de Posener.
32. Cf. Derchain : 1966, 21-22.
33. Cf. Derchain : 1962.
34. Traduction de Sauneron : 1966, 47-48.
35. Cf. Koenig : 1985, 7-8.
36. Cf. Vernus : 1980, 321.
37. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 148.
38. Ce texte est surtout connu par le *papyrus de Turin* 1993 (5), verso 6, 11 - 9, 5. Cf. Borghouts : 1978, 51-55, n° 84 ; pour la bibliographie, voir p. 122.
39. Posener : 1964, 214.
40. Posener : 1946, 51-56. Le *papyrus Dogson* a fait l'objet d'une publication récente, consulter F. de Cénival : 1987, 3-11.
41. Posener : 1946, 52.
42. *Papyrus Ermitage* 1116 A, recto 23-24. Cf. Posener : 1946, 55.
43. *Papyrus Chester Beatty VIII*, verso 7, 9 - 7, 11.
44. Sauneron : 1966, 47.
45. Drioton : 1952, 351-355 et pl. XXXVI.
46. Interprétation de Drioton.
47. Pour l'étude de la *Conspiration du Harem* et l'analyse des faits, je suis la présentation qui en fut faite par Posener lors de son cours au Collège de France.
48. *Papyrus Rollin* 1-2.
49. G. Posener.
50. Cf. Vernus : 1974, 121-123.
51. Cf. Sauneron : 1966, 44-45.
52. Pour l'utilisation de la cire dans la magie égyptienne, voir Raven : 1982, 7-32. Sur l'utilisation de la cire en général, cf. R. Fuchs : 1986, 1088-1094.
53. *Papyrus Westcar* 2, 15 - 4, 7. Traduction Lefebvre : 1949, 75-77. Cf. Sauneron : 1966, 44.
54. *Textes des Sarcophages*, Sp. 22. Traduction de Barguet : 1986, 168.
55. *Setne II* 5, 19-23. Traduction de Maspero citée par Sauneron : 1966, 45.
56. *Papyrus Rollin* 2-3.
57. *Papyrus Rollin* 3-5.
58. *Papyrus Lee* x + 1-2, 5. J'ai suivi ici la traduction et le commentaire des *Papyrus Lee et Rollin* faits par Posener lors de son cours au Collège de France.
59. *Papyrus Caïre CGC 58027 (Boulaq VII)*.
60. Texte de la VI^e dynastie = *Urk.* I 143, 2.
61. *Admonitions VI*, 6.

62. *Papyrus Bremner-Rhind* 29, 16 : « C'est un ouvrage secret de la Maison de Vie, aucun œil ne le verra, le livre secret de renverser Apopis. »
63. *Papyrus judiciaire de Turin*, 4, 2.
64. Cf. Derchain : 1987, 21-29.
65. *Ostrakon Deir el-Médineh* 1057. Cf. Smither : 1941, 131 ; traduction P. Vernus : 1992, 130. Pour la bibliographie, cf. Sauneron : 1966, 41, note 40.
66. *C.T. VI* 191 Spell 576. Traduction de P. Vernus : 1992, 128.
67. *Figurine de Berlin* n° d'inventaire 14517. Cf. Schott : 1930 *, 23 ; Bonnet : 1952, 93-95, Desroches Noblecourt : 1953. Sur les « concubines du mort et mères de famille », cf. Helck : 1975.
68. Cf. Mathieu : 1989, II, 456-464. (B. Paragène magique).
69. *Ostrakon Deir el-Médineh* 1266, 11-13.
70. *Ostrakon Deir el-Médineh* 1266, 13.
71. Cf. Mathieu : 1989, II, 463.
72. Cf. Mathieu : 1989, II, 464.
73. Drioton : 1942, 75-81.
74. Drioton : 1942, 80.
75. Cf. Betz : 1986, 215-218.
76. Betz : 1986, 216 = *P.DM XIV*, 355-365.
77. Sur cette pratique, voir chapitre II p. 57 sq. et en particulier l'« utilisation de l'immersion », p. 76 sq.
78. Cf. Ch. VIII, pp. 290-291.
79. Betz : 1986, 217 = *PDM XIV* 366-375.
80. Ensemble acquis par le musée en 1975.
81. Pour la description des objets, voir du Bourguet : 1980, 225-228 et pl. XXXIV-XXXVIII.
82. Sur les tablettes magiques grecques, voir Bernand : 1991, 19-21 et 285 sq.
83. Pour l'étude du texte, voir Kambitsis : 1976, 213-223 et pl. XXX-XXXI.
84. = *PGM IV* 296-446. Cf. Betz : 1986, 44-47. Daniel-Malomini : I, 1990, N° 47, 179-183.
85. Avec S. Kambitsis.
86. Daniel-Malomini : I, 1990, N° 51, 211-213.
87. Daniel-Malomini : I, 1990, N° 46-51, 174-213.
88. Kambitsis : 1976, 219.
89. Cf. Ch. VIII, p. 297.
90. Daniel-Malomini : I, 1990, N° 45, 162-173.
91. W. M. Brashear : 1992, 79-109.
92. e.g. Kropp : 1931, II, texte I-II, p. 3-8 = I texte A-B (HS Schmidt) p. 10-14 ; II texte IV p. 12-13 (Berlin 5565). Les charmes VIII, IX et X se réfèrent plutôt à la tradition chrétienne.
93. Smither : 1939, 173-175. Les charmes homosexuels, destinés à des hommes ou à des femmes, sont connus dans la papyrologie grecque ; cf. en dernier lieu Daniel-Malomini : 1990, N° 42, 131-153 et la bibliographie.
94. e.g. Crum : 1934, I 51-53, & II 198-200. Voir aussi Smither : 1939, 173-174.
95. Crum : 1922, 541-542.

الفصل الخامس: العين الشريرة

1. Borghouts : 1973, 114-150.
2. = CT II, Sp. 160. Cf. Barguet : 1986, 577.
3. Pleyte & Rossi : 1869-1876, pl. CXIX, 3-6.
4. Sur la couleur rouge, cf. aussi le chapitre IV, pp. 140-141.
5. = *Papyrus Sallier I*.
6. = *Papyrus Sallier II et d'Orbiney*.
7. Posener : 1949, 81.
8. « L'équation œil rouge = mauvais œil, attestée en dehors de la vallée du Nil (Sehigman, *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, 233), serait naturelle dans le cadre des croyances égyptiennes qui pourraient la motiver de diverses façons. Cf. *Pyr.* 253 a-b : Horus courroucé aux yeux rouges ; *Pap. Beatty III*, et 147 : œil rouge de l'homme rouge, un des types de l'homme typhonien » (in Posener : 1949, 81 et note 2).
9. *Papyrus Anastasi III*, 5, 5.
10. Gardiner : 1916, PSBA 38, 130. Londres.
11. Vernus : 191, 81 et notes b-e.
12. Bakir : 1966, recto XI, 12.
13. Sauneron : 1980, pl. X, 1.8 et XI, 1.1.
14. Vernus : 1981, 94.
15. Spiegelberg : 1924, & Sainte Fare Garnot : 1960, 21-22.
16. Posener : 1949, 81, note 3.
17. Edwards : 1960, I texte, p. 3, note 20.
18. *Siècle Louvre E 20904* (= Guimet C72), 1.3, republiée par Cauville : 1989, 53. Pour la bibliographie sur le mauvais œil, consulter *id.*, *ib.*, 52-53, note 39.
19. Schott : 1931, 106-110. Voir maintenant la traduction de Borghouts : 1978, 2, n° 5.
20. Borghouts : 1973, 122-140 (= § 10-29).
21. Borghouts : 1973, 140-142 (= 30-31).
22. Borghouts : 1973, 142-148.
23. Borghouts : 1971, verso 2, 1-3 et note 436, p. 176-177.
24. E.g. *O. Deir el-Médineh 1213*, recto 6-7. Sur tout ceci, consulter Borghouts : 1973, & 32-35, p. 142-148.
25. Goyon : 1971, 155, note 5 & von Känel : 1984, 15c-197.
26. Edfou III, 351, 9. Cauville : 1989, 54.
27. Cauville : 1989, 43-66 et en particulier 51-56.
28. Cauville : 1989, 52. Les principales références concernant le « mauvais œil » à l'époque ptolémaïque ont été regroupées et analysées par Cauville.
29. Edfou VI, 263, 5. Cf. Cauville : 1989, 54 et note 50.
30. Edfou VI, 300, 6-7. Cf. Cauville : 1989, 54 et note 51.
31. Cauville : 1989, 54-55 et notes 53-54.
32. Pleyte & Rossi : 1869-1876, pl. CXVIII, 1-9.
33. Borghouts : 1987, 261-262 = *papyrus de Turin*, 1995 + 1996.
34. Cauville : 1989, 58 et note 71.
35. Vandier, 1962, p. 126 = *papyrus Jumilhac*, XIV, 14-15.
36. Betz : 1986, 126 = *PGM VII*, 319-334. Ce procédé courant dans la magie copte et arabe est encore utilisé de nos jours. Cf. W. Vycichl : 1991, 1507 « Lecanoscopia ».

25. *Papyrus Boulaq IV*, 9. 1-2.
26. Borghouts : 1987, 265-266.
27. Posener : 1981, 398-401.
28. Koenig : 1979, 103-117, et pl. XXXVIII.
29. Koenig : 1979, 108-109.
30. Koenig : 1979, 109-110.
31. Consulter en dernier lieu Posener : 1976, 30-31 = § 6, 4-5 avec les notes.
32. Bakry : 1970-1971, 325-327, 1.6-7.
33. *Papyrus Chester Beatty VIII*, verso 15, 3-7.
34. Gardiner : 1935 *, I, texte, p.77, et II, pl. 49.
35. Gardiner : 1915, 264 (7).
36. Sharpe : 1837-1855, 1st Ser., pl.11-12, 1.6-7 = stèle B.M. 886 (190).
37. Gardiner : 1935, 39, note 11.
38. Posener : 1981, 398-399.
39. Sur ces morts dangereux, consulter aussi chapitre VII p. 254 sq.
40. Sur le caractère typhonien de ceux-ci, cf. Yoyotte : 1981, 54 sq.
41. Yoyotte : 1981, 56-57.
42. Yoyotte : 1981, 56. Très bonne étude sur les sacrifices humains dans l'Égypte ancienne.
43. Il s'agit de textes, souvent écrits sur des vases, qui étaient déposés près d'un défunt afin de communiquer avec lui. On pouvait lui demander d'intervenir dans une affaire de la vie quodienne mais aussi pour un problème relevant de l'Au-delà.
44. Koenig : 1979, 115-117 avec les références.
45. *Papyrus médical de Berlin* 3038 18, 10-11.
46. Grapow et Westendorff : 1958, Bln 101 = IV 263, V 450.
47. *Papyrus médical de Berlin* 3038 8, 1-2.
48. Grapow et Westendorff : 1958, Bln 89 = IV 262, V 448.
49. 14, 4-7.
50. Grapow et Westendorff : 1958, H 214 = IV 310, V 534.
51. *Papyrus médical de Berlin* 3038 6,6 et 6, 7.
52. Grapow et Westendorff : 1958, Bln 66 (6, 6) = IV 261, V 447. Et *id.*, Bln 67 (6, 7) = IV 261, V 447.
53. Sur ce mot, voir chapitre VIII p. 297 sq.
54. Ces recettes sont regroupées dans l'ouvrage de Grapow et Westendorff : 1958, V, 204 205 = IV 117.
55. *Papyrus Ebers* 35, 12-14 = *papyrus médical Hearst* I, 16 - 2, 1.
56. Grapow et Westendorff : 1958, Eb 182 = H. 16 = IV 117, V 206
57. Cf. *papyrus Chester Beatty XV*, recto 1.
58. *Oukhedou* = « souffrance ? » pour désigner la cause générale d'une maladie. Cf. en dernier lieu Daumas : 1979, 75, & Meeks : 1979, 75 n° 79.0744. Le mot « oukhedou » peut aussi désigner une substance pathogène.
59. *Papyrus Ebers* 30, 6-12 = Grapow et Westendorff : 1958, IV, 14 = V, 24.
60. Černý : 1978, 5.
61. Cf. Borghouts : 1982, 64, note 156.
62. *Enseignement d'Aménémopé* 24, 11-12
63. *Stèle de Turin* N 5008 = Tosi-Roccati, *Stele*, 95
64. Sur cette notion, consulter Borghouts : 1982, 3-70
65. Inventaire n° 589
66. Posener : 1974, 195 210
67. Posener : 1974, 201 202 et notes 17 20

37. Betz : 1986, 126 = *PGM VII*, 335-347.
38. Griffith & Thompson : 1921.
39. Betz : 1986, 232-233 = *PDM XIV* 695-700 et *PDM XIV* 701-705. (Traduction de J.H. Johnson d'après l'édition de Griffith & Thompson.)
40. Betz : 1986, 48-54 = *PGM IV* 475-826.
41. Betz : 1986, 53 = *PGM IV* 774-777.
42. Cf. Cauville : 1989, 65-66 : « La nature et la chapelle. »
43. Betz : 1986, 102 = *PGM* 70-95 avec la représentation
44. Betz : 1986, 217 = *PDM XIV* 366-75.
45. Kropp : 1931, II, 215.
46. Van Der Vliet : 1991, 225.

الفصل السادس: الذين أصابهم غضب الآلهة

1. Sauneron : 1960 *, 111-115
2. Cf. Borghouts : 1982, I 70. La traduction généralement admise de « baou » est « colère » active du dieu ou un « mécontentement », c'est aussi une « puissance » souvent redoutable qui émane d'un roi ou d'une divinité. Sur ce terme, consulter également Posener : 1976, 25, note 1.
3. Traduction reprise par les éditeurs de textes médicaux égyptiens que furent Grapow et Westendorff.
4. H. von Deines, H. Grapow & W. Westendorff : 1958, 266 bas (= Übersetzung der medizinischen Texte).
5. Cumont : 1937, 167-170
6. Sur la réclusion volontaire, ou *katochè*, cf. F. Dunand et C. Zivie Coche : 1991, 299-303.
7. Cumont : 1937, 147
8. H. Jeanmaire : 1985, 450.
9. Sur cette stèle, voir la publication récente de Broze : 1989.
10. Le mot employé pour désigner le pouvoir magique est *sa* (s3).
11. Consulter Posener : 1967-1968, 345-349, pour l'analyse du contenu de la stèle.
12. Pour Posener, il a pu apparaître au cours de la XIX^e dynastie.
13. Posener : 1967-1968, 345-349, pour l'analyse du contenu de la stèle.
14. Posener : 1969-1970, 379.
15. Posener : 1970-1971, 395-396.
16. Posener : 1981, 393-401.
17. Borghouts : 1987, 265.
18. *Papyrus de Turin*, 1995 + 1996 recto
19. *Maximes d'Any* = *Papyrus Boulaq IV*, 9, 1-2.
20. Pleyte & Rossi : 1869-1876, pl. CXXIV, 1-14.
21. Invocation à Thot qui correspond à la fin de la planche 125 (l. 12-14) de Pleyte et Rossi.
22. Ces numéros correspondent aux numéros des lignes du papyrus donnés par les égyptologues.
23. La lune peut être assimilée au « taureau de l'Ennéade » ; on fait allusion au croissant évoqué par les cornes de l'animal. Cf. Derchain : 1962 *, 20, notes 11 & 12.
24. Posener : 1981, 400-401 pour l'identification de l'« akh ».

68. *Papyrus Anastasi II*, 2, 1-2 (= IV, 6, 7-10).
69. Edwards : 1960, I texte, 4 note 24 & 5, note 33.
- 70 = *Papyrus Anastasi V*, 7, 5-8, 1 = *papyrus Chester Beatty V*, recto 6, 7 sq.
71. K. *Ri*, IV, 14, 16-15, 3.
72. Cf. Borghouts : 1982, 28 et note 137 = *Stèle de Berlin* 23077, 8.
73. Borghouts : 1982, 28 et note 138.
74. Borghouts : 1982, 28 et note 139 = *Stèle de Tefnakht*. Spiegelberg : 1903, 190-198.
75. Borghouts : 1982, 28, note 140.
76. Texte cité par S. Sauneron.
77. Thompson : 1940, 68-70.
78. Pleyte et Rossi : 1869-1876, pl. CXIX, l. 9-10. Ce texte est rameside.

الفصل السابع:

الموت والموتى والنصوص الجنائزية والسحر

1. Cf. Zandee : 1960.
2. Cf. Zandee : 1960, 1.
3. Comme le note Zandee.
4. Tout ceci fut fort bien étudié par Zandee.
5. *Ostrakon de Strasbourg H 111*. Cf. Spiegelberg : 1922. & Borghouts : 1978, 75, n° 103.
6. *Papyrus de Turin 1993*, verso 7, 6 - 10, 1 dans Pleyte & Rossi: 1869-1876, pl. 120, 6 - 122, 1. & Borghouts : 1978, 4-5 n° 9.
7. Brunner : 1958, 13 et sq.
8. Posener : 1970-1971, 395-396.
9. Černý & Gardiner : 1957, pl. V, n° 1, lignes 2-3.
10. Posener : 1970-1971, 396.
11. Cf. le chapitre I p. 40 sq.
12. De Cénival : 1992, 30-31.
13. Lacau : 1913, 1-64.
14. Lacau : 1913, 1.
15. Fischer : 1986, 22.
16. Cf. en dernier lieu Meeks & Favard-Meeks : 1993, 39-40.
17. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 42-43.
18. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 141-142.
19. Cf. Desroches Noblecourt : 1991, 67-80.
20. J.C. Goyon : 1972, 91.
21. Yoyotte : 1959.
22. Erman : 1886, 471 (et traduction anglaise : 1971, 352-353).
23. Morenz : 1962, 177-178.
24. *Pyr.* 273 s.
25. *Pyr.* 412 b.
26. *Pyr.* 414 b/c.
27. *Texte des Pyramides* 230, 293, 295 sq., 297, 385, 388 sq., ou *Livre des Morts* 31/33.
28. *Pyr.* 240.
29. Morenz : 1962, 294.

30. De Cénival : 1992, 15.
31. Cette présentation des « oushebtis » se base sur l'excellent travail de Schneider : 1977.
32. De Cénival : 1992, 47.
33. Traduction de De Cénival : 1992, 47.
34. Argent, or, bois, pierres précieuses ou semi-précieuses, « fritte émaillée » bleue, etc.
35. De Cénival : 1992, 58.
36. Cf. p. 26 sq.
37. Sur les amulettes en général, voir l'article de Klasens : 1975, 232-236.
38. *Papyrus Leyde* 348 recto 12, 4 = Borghouts : 1970, 123, n. 276.
39. Chapitres 155-160.
40. De Cénival : 1992, 101-102.
41. De Cénival : 1992, 102.
42. Barguet : 1967, 224.
43. Bulté : 1991.
44. Cf. chapitre IV p. 158 sq.
45. Cf. chapitre II p. 80.
46. Edwards : 1960, *Oracular Amuletic decrees of the late New Kingdom*.
47. Yoyotte : 1980, 69.
48. Tefnin : 1991. & Tefnin : 1991 *, 25-37.
49. Tefnin : 1991 *, 34.
50. Tefnin : 1991 *, 34.
51. Lacau : 1913, 19.
52. Tefnin : 1991 *, 31, note 14.
53. Roccati : 1982, 41 § 17.
54. Millet : 1981, 129-131.
55. Tefnin : 1991 *, 31.
56. Posener : 1958, 252-270.
57. Pour les découvertes plus récentes, voir en dernier lieu Osing : 1976, 133-185 & pl. 40-51, où l'on trouvera toutes les références souhaitables aux publications antérieures.
58. Cf. le chapitre IV p. 137 sq.
59. *CT I*, 156 h - 157 d.
60. Cf. p. 28.
61. Cf. p. 137 sq.
62. Posener : 1958, 267. On peut noter que ce chapitre se trouve déjà dans les *Textes des Sarcophages V*, 60-64 (Spell 390).
63. Cf. chapitre VI p. 210 sq.
64. Daressy : 1901, 98 n° 25376.
65. *Papyrus Bremner-Rhind* 28 (17-18).
66. Erman : 1901, 11 (1, 9).
67. Gardiner : 1915, § 7, 264.
68. Vernus : 1992, 151-153.
69. Gardiner & Sethe : 1928, 9.
70. Sauneron : 1966, 63, note 78.
71. Ch. 10, 11, 49.
72. Ch. 65.
73. De Cénival : 1992, 22-23.
74. M 27.
75. Pour l'analyse de ce passage, voir Grieshammer : 1970, 25-30. Consulter aussi Faulkner : 1962, 36-44.

76. 160 h - 161 b.
77. Sur ce thème, cf. Zandee : 1960, 70.
78. Cf. Grieshammer : 1975, col. 864-870.
79. Wente : 1975-1976, 595 sq.
80. Cf. le chapitre IV p. 131 sq.
81. *Maximes d'Any* d'après le *papyrus Boulaq IV*, recto 17, 14-17 ; 18, 1-3.
82. *Livre des Morts*, en-tête du chapitre 44.
83. Cf. De Cénival : 1992, 20-21.
84. Ch. 190.
85. De Cénival : 1992, 21-22.
86. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 135.
87. Midant-Reynes : 1992, 8.
88. Sur tout ceci, cf. Vernus : 1993.
89. Meeks : 1979 **, 431.

الفصل الثامن: من أجل البحث عن تأويل

1. Erman : 1952, 338-339.
2. Vandier : 1949, 109-110.
3. Vandier : 1949, 134 (4. « Réflexions sur le *Livre de l'Amdouat* »).
4. Cf., en particulier, Assmann : 1989, 55-88.
5. Jeannière : 1990, 36-37.
6. Le roi Aménophis IV, qui prit le nom d'Akhénaton, fut l'instigateur d'une réforme religieuse : il choisit d'honorer comme divinité unique le dieu solaire sous son aspect visible, le disque, Aton. Il abolit le culte de tous les autres dieux, quitta Thèbes, la ville d'Amon, et fonda une nouvelle capitale consacrée à Aton, Akhet-Aton, connue sous le nom de Tell el-Amarna.
7. Sur ce thème, consulter Posener : 1971, 59-63 & pl.15.
8. Cf. en dernier lieu Vernus : 1985, 71-79.
9. Assmann : 1989, 81-82.
10. Hegel : 1970, tome II, 74.
11. Assmann : 1989, 82 et 1989*, 140-141.
12. Lévitique XIX, 18.
13. Lévitique XIX, 33-34.
14. Luc 10, 25-28.
15. Hadot : 1989, 90-93.
16. Hadot : 1989, 96.
17. Ritner : 1989, 103-104.
18. Borghouts : 1980 *, col. 1137.
19. De Cénival : 1987, 273.
20. De Cénival : 1987, 279-280.
21. Posener : 1951, 166.
22. De Cénival : 1987, 279-280.
23. Assmann : 1989, 64 et note 25.
24. Hornung : 1986, 65-66 et les références.
25. Hornung : 1986, 190 sq. avec les références.
26. Zandee : 1964, 33-66.

28. Sauneron : 1966, 29-30.
29. Gardiner : 1915, 262-269.
30. Borghouts : 1980, col. 1137-1151.
31. Posener : 1951, 66.
32. *Papyrus Pétersbourg* 1116 A, 136.
33. *Papyrus magique Harris* verso B.
34. *Papyrus Ramesseum* IV C 2 . Cf. Grapow : 1958, index p. 22 = IV 277, V 476.
35. *Papyrus Ebers* 98, 6.
36. *Louvre Ostrakon hiéroglyphique* N 694, 1.
37. *Papyrus Leyde* I 348, verso 2, 9.
38. Pleyte & Rossi : 1869-1875, pl. 31 + 77.
39. *Papyrus Leyde* I 348, recto 2, 1.
40. Erman : 1901, pl. 5, 8 ; 6, 8 & *Papyrus Leyde* I 348, verso 2, 9.
41. *Papyrus Ebers* 97, 10.
42. Erman : 1901, verso 2, 2.
43. *Livre d'abattre Apopis*, 23, 14 sq. (*Papyrus Bremner Rhind*).
44. Cf. Smither : 1941, 131-2. Pour l'envoûtement amoureux, cf. le chapitre IV p. 173 sq.
45. *Papyrus Leyde* I 347, 12, 10-12.
46. *Papyrus Ebers*, 97.
47. Borghouts : 1980 *, 1137.
48. Borghouts : 1987, 29-46.
49. Cf. note 26.
50. CT III 385 c-e = Sp. 261.
51. CT VI, 344 b-c.
52. Otto : 1975, 50-52.
53. Borghouts : 1980 *, 1147 sq. et notes.
54. Pour l'interprétation, cf. Doret : 1975, 161-163.
55. Edwards : 1960, I, 39 & II, pl. XIII = L 6 recto 97 98.
56. Sur la notion de *baou*, voir le chapitre VI p. 218.
57. Sauneron : 1960 *, 111-115.
58. *Papyrus Chester Beatty* I, recto 6, 4-5 (Dispute d'Horus et Seth).
59. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 145.
60. Meeks & Favard-Meeks : 1993, 146.
61. Gardiner : 1915, 265.
62. Lewis : 1988, 98 ; & Bernard : 1991, 54-62.

الخاتمة

1. Comme on l'a noté : « Les témoignages relatifs aux stages faits aux bords du Nil par les grands érudits et penseurs de l'hellénisme sont pour la plupart tardifs et suspects (il faut reconnaître que si Platon visita peut-être l'Égypte, les allusions qu'il fait à ce pays sont livresques et factices). »

J. Yoyotte, in *Histoire de la philosophie I*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1969, p. 20. Il n'y a cependant pas unanimité sur cette question ; pour le point de vue contraire, voir e.g. F. Daumas, *L'origine égyptienne de la tripartition de l'âme chez Platon*, in *Mélanges A. Gutbub*, 40-54, Montpellier, 1984. Bonne mise au point par S. Sauneron in : *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, « Le temps qui court », Le Seuil, Paris, 1957, p. 111 sq.

2. Philèbe, 16 c.

3. Métaphysique, XII, 8, 1074 a 38-b 14 (trad. J. Tricot).

En fait, dans ce passage, Aristote justifie le paganisme égyptien qu'il « interprète » à sa façon. Il « ne voit dans les représentations anthropomorphiques ou zoomorphiques de la divinité que des mythes tardifs destinés à « persuader la multitude » et à « servir les lois et les intérêts communs » ; ce ne seraient là que déviations à partir d'une croyance plus primitive et seule « vraiment divine » selon laquelle la divinité appartient aux astres, qui sont les « essences premières ». (XX, 8, 1074 b 1-14.) P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1991, p. 314, note 1.

4. A.C. Puech, *En quête de la gnose I*, Gallimard, 1978, p. 77.

5. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 100.

6. A.D. Nock et A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum II*, Les Belles Lettres, 1960, traité XVI, 1-2, p. 231-232.

On retrouve la même idée, mais dans un contexte tout à fait différent, chez Leibniz à la recherche d'une langue universelle « plus propre que toute autre à nous représenter exactement et vivement les choses », cf. tout le livre III des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, 1990, p. 211-278 (« Des mots »).

7. A. Jeannière, *Lire Platon*, Aubier, 1990, p. 53.

قائمة بأهم المصادر

- J.P. ALLEN :
1960, *Book of the Dead*, OIP 82. Chicago.
- M. ALLIOT :
1949, *Les rites de la chasse au filet*, Revue d'Égyptologie V. Paris.
- H. ALTENMÜLLER :
1965, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Diss. München I & II. Munich.
1975, *Bes*, Lexikon der Ägyptologie I. Wiesbaden.
1976, *Ein Zauberspruch zum « Schutz des Leibes »*, GM 33. Göttingen.
1978, *Jagdritual*, Lexikon der Ägyptologie III. Wiesbaden.
1983, *Ein Zaubermesser aus Tübingen*, Welt der Orient 14. Göttingen.
1987, *Totenglauben und Magie*, in « La Magia in Egitto ». Milan.
- J. ASSMANN :
1989, *State and Religion in the New Kingdom*, in Yale Egyptological Studies, 3. New Haven.
1989*, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Conférences, essais et leçons du Collège de France. Paris.
- A. BADAWY :
1956, *Philological Evidence about methods of Construction in Ancient Egypt*, ASAE 54. Le Caire.
- J. BAINES & C. EYRE :
1983, *Four Notes on Literacy*, in Göttinger Miscellen 61. Göttingen.
- A.M. BAKIR :
1966, *The Cairo Calendar*. Le Caire.
- H.S.K. BAKRY :
1970-1971, *A donation Stela from Buviris during the king Neko*, in Studi classici et orientali 19-20 Fasc.

- P. BARGUET
1967, *Le Livre des Morts*, LAPO 1. Paris
1986, *Texte des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, LAPO 12, Paris.
- BELL & NOCK & THOMPSON :
1933, *Magical Texts from a Bilingual Papyrus*, from the Proceedings of the British Academy, XVII. Oxford.
- A. BERNAND :
1991, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris.
- H. D. BETZ :
1986, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago.
- M.-A. BONHÊME :
1992, *L'art égyptien*, Que sais-je ? n° 1909, Paris.
- H. BONNET :
1952, *Zauberstab*, RARG, Berlin.
1952 *, *Beischläferin*, RARG, Berlin.
- J. F. BORGHOUTS :
1970-1971, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, OMRO 51, Leyde.
- 1973, *The Evil Eye of Apopis*, JEA 59, Londres
1978, *Ancient Egyptian Magical Texts*, NISABA 9, Leyde.
1980, *The « hot one » (p3 smw)*, in *Ostrakon Deir el-Medineh 1265*, Göttinger Miszellen 38, Göttingen.
- 1980 *, *Magie*, Lexikon der Ägyptologie III, Wiesbaden.
1982, *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (b3w)*, in Demarée & Janssen editors, *Gleanings from Deir el-Medina*, Leyde.
1984, *The first Hittite Marriage Record: Seth and the Climate*, in Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier.
1987, *Akhu and Hekau. Two basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word*, in *La Magia in Egitto*, Milan.
1987 *, *The Edition of Magical Papyri in Turin : a Progress Report*, in « *La Magia in Egitto* », Milan.
- P. DU BOURGUET :
1980, *Une ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques, au musée du Louvre*, MIFAO CIV, Livre du Centenaire, Le Caire.
- W. M. BRASHEAR :
1992, *Ein neues Zauberensemble in München*, SAK 19, Hambourg.
- E. BRESCIANI :
1975, *Chaemwese-Erzählungen*, Lexikon der Ägyptologie I, Wiesbaden.
- BROWN & DRIVER & BRIGGS :
1966, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament*, Oxford.
- M. BROZE :
1989, *La princesse de Bakhtan*, Monographies Reine Élisabeth 6, Bruxelles.
- H. BRUNNER :
1958, *Eine Dankstele an Upaut*, MDAIK 16, Wiesbaden.
- E. BRUNNER-TRAUT :
1985, *Tagewähleret*, in Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden.
- B. BRUYÈRE :
1953, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Medineh (années 1948 à 1951)*, MIFAO 26, Le Caire.

- J. BULTE :
1991, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité « faïence » bleu-vert à pois foncés*. Éditions du CNRS. Paris.
- R. A. CAMINOS :
1972, *Another Hieratic Manuscript from the Library of Pwerem son of Kiki* (papyrus BM 10.288), JEA 58. Londres.
- J. CAPART :
1943, *Chats sacrés*, Chronique d'Égypte 35. Bruxelles.
- S. CAUVILLE :
1989, *La chapelle de Thot-Ibis à Dendéra*, BIFAO 89. Le Caire.
1990, *A propos des 77 génies de Pharbathos*, BIFAO 90. Le Caire.
1992, *Les inscriptions relatives au nome tentyrite*, BIFAO 92. Le Caire.
- F. DE CENIVAL :
1987, *Le papyrus Dogson*, Revue d'Égyptologie 38. Paris.
- J.-L. DE CENIVAL :
1987, « *Hors catalogue* », article sur l'évolution du « mobilier » funéraire dans le catalogue de « Tanis, l'or des pharaons », Paris.
1992, *Le livre pour sortir le jour*. Paris.
- J. ČERNÝ :
1978, *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh*, I, Documents de Fouilles VIII, IFAO. Le Caire.
- J. ČERNÝ A. GARDINER :
1957, *Hieratic Ostraca*, Oxford.
- W. E. CRUM :
1922, *La magie copte. Nouveaux textes*, Recueil d'Études Égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion. Bibliothèque des Hautes Études, IV^e section, tome 234. Paris.
1934, *Magical Texts in Coptic*, I & II, JEA 20. Londres.
- F. CUMONT :
1937, *L'Égypte des Astrologues*. Bruxelles.
- W. DANIEL-F. MALTOMINI :
1990, *Supplementum Magicum I*. Papyrologica Coloniensia, XVI, 1. Lengerich.
1992, *Supplementum Magicum II*. Papyrologica Coloniensia, XVI, 2. Lengerich.
- G. DARESSY :
1901, *Ostraca*, CGC. Le Caire.
1903, *Textes et dessins magiques*, CGC. Le Caire.
1918, *Statue de Zedher le sauveur*, ASAE XVIII. Le Caire.
- F. DAUMAS :
1957, *Le Sanatorium de Dendéra*, BIFAO 56. Le Caire.
1969, *Dendéra et le temple d'Hathor*, RAPH XXIX, IFAO. Le Caire.
1979, *Remarques sur l'absinthe et le gattilier dans l'Égypte antique*, in Festschrift Elmar Edel. Bamberg.
- H. VON DEINES, H. GRAPOW, W. WESTENDORFF :
1958, *Übersetzung der Medizinischen Texte*, Berlin.
- P. DERCHAIN :
1962, *Le sacrifice de l'oryx*, Bruxelles.
1962 *, *La lune, mythes et rites*. Sources Orientales V. Le Seuil. Paris.
1964, *A propos d'une stèle magique du musée Kestner à Hanovre*, RdE 16. Paris.
1966, *Réflexions sur la décoration des pylônes*, BSI 11. 46. Paris.
1975, *Agathos Daimon, Lexikon der Ägyptologie I*. Wiesbaden.

- 1987, *Magie et politique à propos de l'Hymne à Sésostris III*, CdE 62. Bruxelles.
- 1990, *L'auteur du papyrus Jumilhac*, Revue d'Égyptologie 41. Paris.
- ✓ C. DESROCHES NOBLECOURT :
1953, « *Concubines du mort* » et *mères de famille au Moyen Empire*, BIFAO 53. Le Caire.
- 1953 *, « *Un lac de turquoise* », Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, XXXXVII, Paris.
- 1991, *Les trois saisons du dieu et le débarcadère du ressuscité*, MDAIK 47, Festschr. Kaiser, Mayence.
- C. DESROCHES NOBLECOURT & C. KUENTZ :
1968, *Le petit temple d'Abou Simbel*, CDEA, Le Caire.
- E. DORET :
1975, *The reading of the negation*, JEA 65. Londres.
- ✓ E. DRIOTON :
1939, *Une statue prophylactique de Ramsès III*, ASAE 39. Le Caire.
- 1942, *Un charme d'amour d'époque gréco-romaine*, BIFAO 41. Le Caire.
- 1952, *Une mutilation d'image*, Archiv Orientalni 20. Prague.
- (F. DUNAND, C. ZIVIE-COCHE :
1991, *Dieux et Hommes en Égypte*, A. Colin, Paris.
- T. DUQUESNE :
1991, *A Coptic Initiatory Invocation*, Oxfordshire Communications in Egyptology II. Darengo.
- E. EDEL :
1976, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, Göttingen.
- I.E.S. EDWARDS :
1960, *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series*, Londres.
- S. ETREM
1924, *Die Rituellen...*, Symbolae Osloenses, 2. Oslo.
- ✓ A. ERMAN :
1886, *Ägypten und ägyptisches Leben in Altertum*. Et sa traduction anglaise: *Life in Ancient Egypt*, Dover (1971).
- 1890, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, Mitteilungen a.d. oriental. Sammlungen der königl. Museum. Bd.V und VI. Berlin.
- 1901, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Abhandlungen der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- 1952, *La religion des Égyptiens*, Paris.
- ✓ R.O. FAULKNER :
1962, *Spells 38-40 of the Coffin Texts*, JEA 48. Londres.
- J. FEBVRE :
1989, *La guérisseuse de Naga el-Kom*, Thèbes, les temples de millions d'années, Dossiers Histoire et Archéologie, n° 136. Paris.
- A.-J. FESTUGIÈRE :
1951, *Les cinq sceaux de l'Aïôn alexandrin*, R d'E 8. Paris.
- 1989, *Le révélation d'Hermès Trismégiste I*. Paris (réimpression de l'édition de 1950).
- H.G. FISCHER :
1968, *Ancient Egyptian representations of turtles*, the Metropolitan Museum of Art, Papers n° 13. New York.
- 1986, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne, Essais et conférences*, Paris.

Monsters and Demons in The Ancient and Medieval Worlds, papers presented in honor of Edith Porada, Mayence.

- ↑ G. FOWDEN :
1986, *The Egyptian Hermes*. Cambridge.
- + J. G. FRAZER :
1981, *Le rameau d'or*, I, collection « Bouquins », Laffont. Paris.
- * R. FUCHS :
1986, article *Wachs*, in *Lexikon der Ägyptologie* VI, Wiesbaden.
- * A.H. GARDINER :
1915, article *Magic*, in *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII. Londres.
1916, *A Shawabti-Figure with Interresting Names. The Evil Eye in Egypt*, PSBA XXXVIII. Londres.
1917, *Professional Magicians in Ancient Egypt*, PSBA XXXIX. Londres.
1935, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*. Londres.
1935 *, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gift*. Londres.
1955, *The Ramesseum Papyri*, Oxford.
- GARDINER-PRET-CERNY :
1917 et 1954, *The Inscriptions of Sinai*, I & II. Londres.
- GARDINER-SETHÉ :
1928, *Egyptian Letters to the Dead*. Londres.
- ↓ J.-C. GOYON :
1971, *Un parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire*, IEA 57. Londres.
1972, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, LAPO 4. Paris.
1974, *Sur une formule des rituels de conjuration des dangers de l'année*, BIFAO 74. Le Caire.
1987, *Nombre et univers*, in « La Magia in Egitto », Milan.
- H. GRAPOW & W. WESTENDORFF :
1958, *Grundriss der Medizin der alten Ägypter*. Berlin.
- R. GRIESHAMMER :
1970, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, *Ägyptologische Abhandlungen* 20. Wiesbaden.
1975, *Briefe an Tote*, *Lexikon der Ägyptologie* I. Wiesbaden.
- F. L. GRIFFITH :
1909, *Herodotus II. 90 : Apotheosis by Drowning*, ZÄS 46. Leipzig.
- F.L. GRIFFITH & H. THOMPSON :
1921, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. Oxford.
- J. G. GRIFFITHS :
1975, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, *Études préliminaires aux religions orientales*, 39. Leyde.
- QUEY :
1948, *La pluie miraculeuse*, *Revue de Philologie*, 22, Paris.
- W. GUGLIELMI :
1975, *Drohformeln*, *Lexikon der Ägyptologie* I. Wiesbaden.
- A. GUTBUB :
1979, *La tortue, animal cosmique bénéfique*, in *Hommages Sauneron* I, BdE 81. Le Caire.
- P. HADOT :
1989, *Plotin, Études augustinennes*. Paris.
- W. HAYES :

- G.F. HEGEL :
1970, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction : système et histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris.
- W. HELCK :
1975, *Amenophis*, Lexikon der Ägyptologie I. Wiesbaden.
1976, *Gliedervergottung*, Lexikon der Ägyptologie II. Wiesbaden.
1986, *Zaubermesser*, Lexikon der Ägyptologie VI. Wiesbaden.
- A. HERMANN :
1966, *Ertrinken*, Reallexikon für Antike Christentum 6.
1975, *Beishläferin*, Lexikon der Ägyptologie I. Wiesbaden.
1977, *Ertrinken, Ertrinken*, Lexikon der Ägyptologie II. Wiesbaden.
- HÉRODOTE :
Histoires.
- HIERATISCHE PAPYRUS (Ouvrage collectif) :
1911, *Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*. Leipzig.
- E. HORNUNG :
1979, *Das Totienbuch*, Artemis Verlag, Zurich & Munich.
1986, *Les Dieux de l'Égypte*, Éditions du Rocher.
- H. JACQUET-GORDON :
1965-1966, *The Brooklyn Museum Annual* 7. New York.
- J.J. JANSSEN :
1968, *The Smaller Dakhleh Stela*, JEA 54. Londres.
- H. JEANMAIRE :
1985, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Payot. Paris.
- A. JEANNIÈRE :
1990, *Lire Platon*, Aubier. Paris.
- S. KAMITSIS :
1976, *Une nouvelle tablette magique d'Égypte*, BIFAO 76. Le Caire.
- L. KAKOSY :
1977, *Horusstele*, in Lexikon der Ägyptologie III. Wiesbaden.
1980, *Metternichstele*, in Lexikon der Ägyptologie IV. Wiesbaden.
1981, *Orakel*, Lexikon der Ägyptologie IV. Wiesbaden.
1987, *Le statue magiche guaritrice. Some problems of the Magical Healing Statues*, in « La Magia in Egitto ». Milan.
1989, *Zauberei im alten Ägypten*, Budapest.
- L. KEMER :
1948, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*. Mémoires de l'Institut d'Égypte, 53. Le Caire.
- K.A. KITCHEN :
1971, *Ramesside Inscriptions II*. Oxford.
- A. KLASENS :
1975, *Amulet*, in Lexikon der Ägyptologie I. Wiesbaden.
1980, *Nauridekret*, Lexikon der Ägyptologie IV. Wiesbaden.
- Y. KOENIG :
1979, *Un revenant inconvenant ?* BIFAO 79. Le Caire.
1985, *Égypte et Israël : quelques points de contact*, Journal Asiatique CCLXXIII. Paris.
1988, *Les religions : spécificités, rivalités, analogies. L'Égypte ancienne*, Encyclopaedia Universalis, Atlas des Religions. Paris.
1990, *Les textes d'envoûtement de Mirgissa*, RdE 41. Paris.
1992, *Un gri-gri égyptien*, in Mélanges L. Kakosy, Stud. Aeg. XIV,

- A. M. KROPP :
1931, *Koptische Zaubertexte*. Bruxelles.
- P. LACAU :
1913, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, ZAS 51. Leipzig.
1921-1922, *Les statues guérisseuses*, in Fondation Eugène Piot, Monuments et Mémoires 25 (1) Paris.
- G. LEFEBVRE :
1931, *La statue « guérisseuse » du musée du Louvre*, BIFAO 30 (1). Le Caire.
1949, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris.
1956, *Médecine égyptienne*. Paris.
- C. LÉVI-STRAUSS :
1958, *Anthropologie structurale*, Paris.
- N. LEWIS :
1988, *La Mémoire des sables*, A. Colin, Paris.
- G. MASPERO :
Sans date, *Contes populaires*. Paris.
- B. MATHIEU :
1989, Thèse de Doctorat inédite consacrée à l'étude de la poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Université de Paris III.
- D. MEEKS :
1979, *Année lexicographique*. Paris.
1979 *, *Les donations aux temples dans l'Égypte du I^{er} millénaire avant J.-C.*, dans State and Temple Economy in the Ancient Near East. Orientalia Lovaniensia Analecta 6. Louvain.
1979 **, *Pureté et impureté dans l'Égypte ancienne*. Supplément au Dictionnaire de la Bible. Paris.
1986, *Corps des dieux*, Le temps de la réflexion VII. Paris.
1991, *Dieu masqué, dieu sans tête*, Archéo-Nil 1. Paris.
1992, *Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques*, in *The intellectual Heritage of Egypt*, Studia Aegyptiaca XIV. Budapest.
- D. MEEKS-C. FAVARD-MEEKS :
1993, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*. Paris.
- B. MIDANT-REYNES :
1992, *Adaima : 3 fois 5 semaines*. Archéo-Nil : lettre d'information n° 3. Paris.
- N.B. MILLET :
1981, *The Reserve Heads of the Old Kingdom*, Studies in Honor of Dows Dunham. Boston.
- G. MÖLLER :
1910, *Das Dekret des Amenophis, des Sohnes des Hapu*. SPAW 47. Berlin.
- S. MORENZ :
1962, *La religion égyptienne*, Paris.
- H. MÜLLER :
1937, *Darstellungen von Göttern auf Denkmälern des Alten Reiches*, MDAIK 7. Wiesbaden.
- M.A. MURRAY :
1906, *The Astrological Characters of the Egyptian Magical Wands*, PSHA 28. Londres.
- E. NAVILLER :

- P. E. NEWBERRY
1895, *El-Bershen I* Londres.
- A. D. NOCK :
1972, *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, I.
- ORIGÈNE :
Contra Celsum.
- J. OSING :
1976, *Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)*, MDAIK 32, Mainz.
- E. OTTO :
1975, *Ach*, Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden.
- E. PEET & C. L. WOOLEY :
1923, *The city of Akhenaten I*, London.
- PIEYTE & ROSSI :
1869-1876, *Papyrus de Turin*, Leyde. (Réimpression anastatique de 1981.)
- ✦ PORPHYRE :
De Abst. IV.
- G. POSENER :
1946, *Les criminels débaptisés et les morts sans noms*, Revue d'Égyptologie 5, Paris.
1949, *Les signes noirs dans les rubriques*, JEA 35, Londres.
1951, *A propos de la « pluie miraculeuse »*, Revue de Philologie XXV, fascicule II, Paris.
1958, *Les empreintes magiques de Guizeh et les morts dangereux*, MDAIK 16, Wiesbaden.
1960, *De la divinité du pharaon*, Cahiers de la Société Asiatique XV, Paris.
1961-1962, in *Annuaire du Collège de France*, Paris.
1964, *Le mot égyptien pour désigner le « nom magique »*, Revue d'Égyptologie 16, Paris.
1967-1968, in *Annuaire du Collège de France*, Paris.
1969, *L'extatique d'Ounamon*, Revue d'Égyptologie 21, Paris.
1969-1970, in *Annuaire du Collège de France*, Paris.
1970-1971, in *Annuaire du Collège de France*, Paris.
1971, *Amon juge du pauvre*, in *Festschrift Rieke*, BABA 12, Wiesbaden.
1974, *La piété personnelle avant l'âge amarnien*, Revue d'Égyptologie 27, Paris.
1976, *L'Enseignement loyaliste*, Genève.
1981, *Les Afarit dans l'ancienne Égypte*, MDAIK 37.
1985, *Le papyrus Vandier*, IFAO, Bibliothèque Générale VII, Le Caire.
1986, *La légende de la tresse d'Hathor*, Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker, Hanover et Londres.
- J. QLAEGEBEUR :
1975, *Le dieu Snaï*, OLA 2, Louvain.
1977, *Les « saints » égyptiens préchrétiens*, OLP 8, Louvain.
1979, *La situle de Nesnakhetnou*, CdE LIV (107), Bruxelles.
1985, *Tithoes*, Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden.
1987, *« Horo sui cocodrilli »*, *Elementi per una interpretazione nuova*, in « La Magia in Egitto », Milan.
1987 *, *La désignation (P3-) Hry-Tp = Phriop*, Ägypten und Altes Testament Band 12, Form und Mass, Festschrift für Gerhard Fecht, Wiesbaden.

- M. T. VERNI:
1983, *War in Egyptian Magic and its Symbolism*, OMRO 64. Leyde.
- R. VITELLI:
1939, *Horus and the Crocodiles*, in Yale Egyptological Studies, 3, Religion and Philosophy in Ancient Egypt. New Haven.
- A. ROCCATI:
1982, *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, LAPO 11. Paris.
- I. SAUNTE FARE GARNOT:
1952, *Religions égyptiennes antiques*, Paris.
1980, *Défis au destin*, BIFAO 59. Le Caire.
- T. E. SANDER HANSEN:
1956, *Die Texte der Metternichstele*, An. Aeg. VII. Copenhagen.
- H. SATTINGER:
1987, *Acqua guaritrice: la statua e la stele magiche e il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico*, in « La Magia in Egitto ». Milan.
- S. SAUNDERSON:
1951, *Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluses: les dieux*, BSFE 8. Paris.
1953, *Représentation d'Horus-Shed à Karnak*, BIFAO 53, Le Caire.
1960, *Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du Dieu Toutou-Tirhoès*, JNES 19. Chicago.
1960*, *Les possédés*, BIFAO 60. Le Caire.
1966, *Le monde du sorcier dans l'Égypte ancienne*, Sources Orientales VII. Paris.
1970, *Le rhume d'Anynakhté (Papyrus Deir el-Médineh 36)*, Kémi XX. Paris.
1980, *Deux pages d'un texte littéraire inédit*, Livre du Centenaire, BIFAO CIV. Le Caire.
- R. SCHLICHTING:
1981, *Ohrensteilen*, Lexikon der Ägyptologie IV. Wiesbaden.
- F. D. SCHNEIDER:
1977, *Shabtis*. Leyde.
- S. SCHOTT:
1936, *Drei Sprüche gegen Feinde*, ZÄS 65. Leipzig.
1950*, *Die Bitte um ein Kind auf einer Grabfigur des Frühen Mittleren Reiches*, JEA 16. Londres.
1951, *Ein Amulett gegen den Bösen Blick*, ZÄS 67. Leipzig.
1959, *Mythologisches Inhalt*, Urkunden VI. Leipzig.
- K. SETHE:
1907, *Urkunden der ägyptischen Altertüms, IV, Urkunden der 18 Dynastie*, Leipzig.
- Sheaf, R. C.:
1837-1855, *Egyptian Inscriptions from the British Museum, P. Ser.*
- L. J. JARIS:
F. SMITHER:
1939, *A Contic Love Charm*, JEA 25. Londres.
1941, *A Ramesside Love Charm*, JEA 27. Londres.
- W. SPIEGELBERG:
1903, *RT* 25. Paris.
1917, *Zu dem Ausdruck hrj*, ZÄS 53. Leipzig.
1922, *Horus als Arzt*, ZÄS 57. Leipzig.
1924, *Der Böse Blick in Altägyptischen Glauben*, JÄS 59. Leipzig.

- STRABON :
Géographie.
- B. STRICKER :
 1948, *Spreuken tot beveiliging gedurende de shrickkeldagen, naar Pap. 1346. Met 1 afbeeldin en 3 platen*, OMRO 29. Leyde.
- E. SUYS :
 1935, *La Sagesse d'Ani, texte, traduction et commentaire.* Rome.
- M. TARDIEU :
 1984, *Écrits gnostiques I. Codex de Berlin*, Paris.
- R. TEFNIN :
 1991, *Art et magie au temps des pyramides, l'énigme des têtes dites de « remplacement »*, Monumenta Aegyptiaca V, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles.
- 1991 *, Ces thèses ont été présentées lors d'une assemblée de la Société française d'Égyptologie : *Prothèse et mutilation. L'énigme des têtes dites de « remplacement »*, BSFE 120. Paris.
- A. THEODORIDES :
 1977, *Dekret*, Lexikon der Ägyptologie II. Wiesbaden.
- H. THOMPSON :
 1940, *Two Demotic Self Dedications*, JEA 26. Londres.
- C. TRAUNECKER :
 1983, *Une chapelle de magie guérissante sur le parvis du temple de Mout à Karnak*, JARCE 20. Le Caire.
- 1992, *Coptos*, OLA 43. Louvain.
- J. VAN DER VLIET :
 1991, *Varia magica coptica*, Aegyptus LXXI, 1-2 (gennaio-dicembre 1991).
- J. VANDIER :
 1949, *La religion égyptienne*, Paris.
- 1962, *Le papyrus Jumilhac*, Paris.
- 1966, *Quatre variantes ptolémaïques d'un hymne ramesside*, Festschrift R. Anthes, ZAS 93. Berlin.
- J. VAN DIJK :
 1986, *Zerbrechen der Roten Töpfe*, Lexikon der Ägyptologie VI. Wiesbaden.
- Père VANTINI :
 1979, *Les Nouba d'après les géographes arabes des trois premiers siècles de l'Hégire*, CRIPEL 5. Lille.
- P. VERNUS :
 1974, *Sur une formule des documents judiciaires de l'époque ramesse*, R d'E 26. Paris.
- 1980, *Name*, Lexikon der Ägyptologie IV. Wiesbaden.
- 1981, *Omina Calendériques et comptabilités d'offrandes*, RdE 33. Paris.
- 1985, *La rétribution des actions à propos d'une maxime*, GM 84. Göttingen.
- 1990, *Entre néo-égyptien et démonique*, RdE 41.
- 1992, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, Paris.
- 1993, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris.
- F.W. VON BISSING :
 1907, *CGC Steingefässe*, Vienne.
- 1934-1935, *Äg. Kunstgeschichte. Erläuterungen II*, Berlin.
- F. VON KÄNEL :
 1984, *Les Prêtres-Ouâh de Sekhmet et les Conjurateurs de Serket*.

- W. VYCICHL :
 1991, *The Coptic Encyclopaedia*, article « Magic ». New York.
- G. WAGNER & J. QUAEGBEUR :
 1973, *Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode*, BIFAO 73. Le Caire.
- J. WENTE :
 1975-1976, *A Misplaced Letter to the dead*, *Orientalia Lovaniensa Periodica* 6/7, *Miscellanea J. Vergote*. Louvain.
- D. WILDUNG :
 1982, *Privatplastik*, in *Lexikon der Ägyptologie* IV. Wiesbaden.
- W. WRESZINSKI :
 1927, *Bericht über die photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa*. Halle.
- J. YOYOTTE :
 1957, *Compte rendu de l'ouvrage de Gardiner : The Ramesseum Papyri*, RdE 11. Paris.
 1959, *Ouverture de la bouche*, in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris.
 1960, *Les pèlerinages*, *Sources Orientales* 3. Le Cerf, Paris.
 1977, *Contribution à l'histoire du Chapitre 162 du Livre des Morts*, *Revue d'Égyptologie* 29. Paris.
 1980, *Une monumentale litanie de granit*, BSFE 87-88. Paris.
 1981, *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain*, *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, V^e section* LXXIX, 1980-1981. Paris.
- J. ZANDER :
 1960, *Death as an Enemy*. Leyde.
 1964, *Das Schöpferwort im alten Ägypten*, dans *Verbum, Festschrift H.W. Obbink*, *Studia Theologica Rheno-Traiectina* 6. Utrecht.

المؤلف

إيفان كونج حاصل على الدكتوراه في علم المصريات. عمل بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة. يشغل حاليا وظيفة أستاذ بالمركز القومي للبحوث العلمية بفرنسا، وأستاذ بالمعهد التطبيقي للدراسات العليا. ويعتبر من أقدر الخبراء في فك رموز البرديات وطلاسم السحر المصري القديم. ساهم في العديد من البعثات إلى مصر ومختلف دول أوروبا.

المتترجمة

فاطمة عبد الله محمود. حاصلة على ليسانس أداب لغة فرنسية من جامعة القاهرة. صدر لها العديد من الكتب المترجمة منها: "جاجارين قاهر الفضاء"، و"سياسة اشتراكية من أجل الشباب" و"جميلة بوباشا" تأليف سيمون دي بوفوار و"الصحافة" لبيرير البير. وآخر كتبها ١٩٩٦ كان "المرأة الفرعونية".

المراجع

د. محمود ماهر طه (مدير عام مركز تسجيل الآثار المصرية). حصل على الدكتوراه في الآثار المصرية من جامعة ليون. مقرر المؤتمر الدولي الخامس لعلماء المصريات. له العديد من المقالات والمؤلفات عن الآثار والديانة المصرية القديمة. قام بترجمة ومراجعة العديد من الكتب الفرنسية والإنجليزية إلى العربية عن الآثار المصرية.

طكاو من هكة السلسلة

أولاً: الموسوعات والمعاجم

- ليونارد كوتريل، الموسوعة الأثرية العالمية
- ج. كارفيل، تبسيط المفاهيم الهندسية
- وليم بينر، معجم التكنولوجيا الحيوية
- ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية
- و.د. هاملتون وآخرون، المعجم الجيولوجي

ثانياً: الدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر

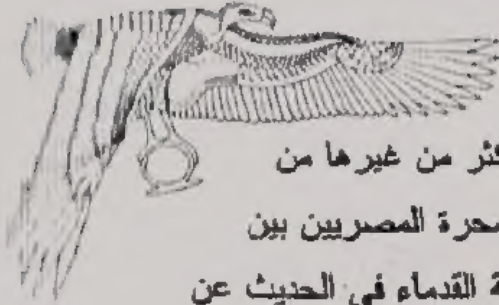
- د. محمد نعمان جلال، حركة علم الانحياز في
- ج. بادي أونيمود، أفريقيا الطريق الآخر
- عالم متغير
- فانس بكارد، إنهم يصنعون البشر (٢ ج)
- اريك موريس، الان هو، الإرهاب
- مارتن فان كريفلد، حرب المستقبل.
- ممنوح عطية، البرنامج النووي الإسرائيلي
- الفين توفلر، تحول السلطة (٢ ج)
- ازرا . فوجل، المعجزة اليابانية (٢ ج)
- ممنوح حامد عطية، إنهم يقتلون البيئة
- د. السيد نصر الدين، إطلالات على الزمن
- السيد أمين شلي، جورج كينان
- يوسف شرارة، مشكلات القرن الحادي
- بول هاريسون، العالم الثالث غداً
- والعشرين والعلاقات الدولية
- السيد عليه، إدارة الصراعات الدولية
- د. السيد عليه، صنع القرار السياسي
- و. مونتحمري وات، الإسلام والمسيحية في
- جرج كاشمان، لماذا تنشب الحروب (٢ ج)
- ايمانويل هيمنان، الأصولية اليهودية
- العالم المعاصر

ثالثاً: الاقتصاد

- نورمان بيلارك، الاقتصاد السياسي للعلم
- ولت ويتمان ررستو، حوار حول التنمية
- والتكنولوجيا
- سامي عبد المعطى، التخطيط السياحي في مصر
- فيكتور مورجان، تاريخ النقود
- جابر الجزار، ما ستريحت والاقتصاد المصري

رابعاً: العلوم والتكنولوجيا

- فرنر هيننرج، الجزء والكل: محاورات في
- دوركاس ماكليبتوك، صور أفريقية: نظرة .
- مضمار الفيزياء الذرية
- على حيوانات أفريقيا
- فريد هويل، البلور الكونية
- اسحق عظيموف، أفكار العلم العظيمة
- وليم بير، الهندسة الوراثية للجميع
- د. مصطفى محمود سليمان، الزلازل
- جوهان دورشتر، الحياة في الكون كيف نشأت
- بول دافيز، الدقائق الثلاث الأخيرة
- وأين توجد
- ولييام . مانور، ما هي الجيولوجيا
- اسحق عظيموف، الشمس من المفجرة وأسوار
- اسحق عظيموف، العلم وآفاق المستقبل.



ارتفعت مصر الفرعونية بالسحر أكثر من غيرها من الحضارات القديمة، وذاع صيت السحرة المصريين بين الشعوب المجاورة، وأسهب الرحالة القدماء في الحديث عن براعتهم، كما أن الكتب السماوية قد ألمحت إلى طرف من تلك الممارسات السحرية، وإن كانت قد أكدت بمنظور علمي سليم أن السحر مجرد لون من الإيهام والخداع، وليس حقيقة واقعة.

وكان السحر يمارس على نطاق واسع في مصر القديمة وفي كافة قطاعات المجتمع، بدءاً من المعابد وقصور الفراعنة حتى أكواخ الفلاحين والصيادين البسطاء. وتشهد على ذلك التماثيل الكثيرة متعددة الأنواع والأشكال التي لا يخلو منها أى موقع أثري. وكان السحر دافعاً للدين والعلم، فهو يتيح الوقاية من الشياطين وغيرهم من الكائنات والقوى الشريرة التي تصور القدماء أنها تتربص بهم وراء حجاب العالم المنظور، ولذا فالفلاح لا يكتفى بالصلاة ودعاء الإله لكى يحمي محاصيله بمحصول وفير، بل يعمد إلى استخدام التماثيل والتعاويذ لكى يقي محاصيله من شر الشياطين والكائنات الأخرى المؤذية. والطبيب لا يكتفى بوصف العلاج، بل يتبعه بتعاويذ تساعد على صرف القوى الشريرة التي تتسبب في إلحاق المرض بالمريض.

ومن ثم فدراسة السحر في مصر القديمة تلقى الضوء على جوانب هامة في الحضارة المصرية والممارسات الشعبية، كما أنها تفسر الكثير من الظواهر التي ورثناها عن أسلافنا القدماء.